

SEPTUAGINTA

OSEA • AMOS • MICHEA • IOEL
ABDIAS • IONA • NAUM
AVACUM • SOPHONIA • AGGEU
ZAHARIA • MALACHIA

Volum coordonat de:

CRISTIAN BĂDILIȚĂ, FRANCISCA BĂLTĂCEANU,
MONICA BROȘTEANU

și îngrijit de:

SMARANDA BĂDILIȚĂ

Traduceri de:

CRISTIAN GAȘPAR

COLEGIUL NOUA EUROPĂ

POLIROM

2009

Despre profeția biblică

În Biblia ebraică, Isaia, Ieremia, Iezechiel și cei Doisprezece Profeți Mici alcătuiesc grupul „Profeților ulteriori” și fac parte din secțiunea *N'bhī'īm*, imediat după Iosua, Judecători, Samuel și cele două Cărți ale Regilor, care formează grupul „Profeților anteriori”. Cartea lui Daniel, cu un statut incert și controversat în tradiția iudaică, figurează în cadrul secțiunii Scrieri (*K'thubhīm*), după cele „cinci suluri”, mai precis, după Ester și înaintea lui Ezdra. Tot aici, în cadrul celor „cinci suluri”, dar înaintea Cărții Esterei, se găsesc Plângerile.

Septuaginta propune o ordine diferită. Ediția lui Alfred Rahlfs, pe care o urmăm în traducerea noastră, grupează Profeții Mari (numiți astfel datorită întinderii textelor) după cei Doisprezece Profeți Mici. Imediat după Psalmii lui Solomon, care încheie în ediția Rahlfs cărțile poetice și sapiențiale, urmează cei Doisprezece Profeți Mici, apoi, în ordine exactă: Isaia, Ieremia, Baruch, Plângerile lui Ieremia, Epistola lui Ieremia, Iezechiel, Suzana, Daniel, Bel și balaurul. (La Rahlfs, ordinea profeților o urmează pe cea din *Codex Vaticanus*. În celălalt codice complet al Septuagintei, *Alexandrinus*, cărțile profetice sunt aduse mai în față, după modelul Bibliei ebraice: după 1-2 Paralipomene urmează Profeții Mici, apoi Isaia, Ieremia, Baruch, Plângerile, Epistola lui Ieremia, Daniel, Iezechiel, cărțile poetice și sapiențiale fiind plasate la sfârșit.) Față de Biblia ebraică, Septuaginta conține, în grupul profetic, următoarele texte suplimentare: Cartea lui Baruch, Epistola lui Ieremia, precum și cele două „anexe” la Cartea lui Daniel, redactate cel mai probabil direct în greacă, Suzana și Bel și balaurul. Vulgata a păstrat conținutul Septuagintei, dar, în ce privește cărțile profetice, a revenit la ordinea Bibliei ebraice, așezând Profeții Mici după Profeții Mari (plasând însă la sfârșitul acestora Cartea lui Daniel), și a adăugat Epistola lui Ieremia la Cartea lui Baruch.

*

În mai multe religii ale Antichității se manifestă fenomene atribuite unei inspirații divine, dar profeția biblică își are trăsăturile sale specifice. Inspirația poate fi legată de anumite rituri de inițiere sau de experiențe onirice, de participarea la anumite sărbători religioase ori de anumite practici divinatorii. Cazuri de indivizi inspirați sunt atestate încă din secolul al XVIII-lea î.H., la Mari, pe Eufrat, sau, în secolul al VIII-lea î.H., la Hama, pe Oronte. E cert că profetismul exista în vechea Mesopotamie și în Canaan. În Israel este menționat încă din timpul lui Moise

(Num. 11,26-29; Deut. 18,15-22; 34,10; dar și Avraam însuși este numit profet! – cf. Gen. 20,7), iar din secolul al XI-lea î.H., o dată cu Samuel, profetismul apare și în formă „instituționalizată” (cf. 1Rg. 10,5-6.11 LXX; 2Par. 29,25).

Deosebirea dintre profetismul biblic și fenomenele – mai degrabă divinatorii – amintite mai sus constă, la o rapidă evaluare, în caracterul public și dezinteresat al celui dintâi. În vreme ce oracolul delphic, de exemplu, răspunde unor curiozități personale, profeții biblici interpelează, în numele lui Dumnezeu, cu autoritate, întreg poporul lui *YHWH*, pentru a-i corecta prezentul și a-i configura viitorul.

Biblia cunoaște trei categorii de personaje inspirate, cu trei denumiri specifice: *hozeh*, „vizionar” (sau *ro'eh*, cu aproximativ același sens); *ʾīš ha'elōhīm*, „omul lui Dumnezeu” și *nabhi'*, „profet”. Termenul „vizionar” indică faptul că profetul are privilegiul unic de a vedea sau prevedea lucrurile ascunse îndeobște muritorilor de rând. Expresia „omul lui Dumnezeu”, aplicată, de pildă, lui Elisei, Ilie, Moise ori Samuel, trimite la intimitatea dintre persoanele respective și *YHWH*, dar și la înzestrarea lor taumaturgică. Termenul cel mai folosit rămâne însă *nabhi'*: el nu are o valoare strict pozitivă, desemnându-i și pe falșii profeți din Israel, sau pe alți profeți, ai lui Baal, de exemplu; sensul de bază rămâne acela de a transmite cuvântul unei persoane, al unei divinități și în special cuvântul lui *YHWH*; *nabhi'* operează solitar sau în grup (primele atestări îl prezintă în grup); au existat și femei profetese (Miriam, Debora, Hulda). Profetia presupune uneori o atmosferă specială (acompaniament muzical: cf. 4Rg. 3,15 LXX), o gestică simbolică, ce pare absurdă la prima vedere (Is. 20,2-4); de asemenea, profeții pot să aibă comportamente ciudate ori să treacă prin stări psihologice anormale, dar toate aceste aspecte, deși fac parte din recuzita fenomenului, nu-i definesc esența. Profetii sunt, în primul rând, mediatori între Dumnezeu și poporul Său. La început, inspirația profetică s-a manifestat și la unii cârmuitori (nu întâmplător Cartea lui Iosua, Cartea Judecătorilor, Cărțile Regilor, cum am văzut, sunt catalogate, în canonul ebraic, sub rubrica „Profeti anteriori”). Totuși, conform Deuteronomului (18,18), profetul rămâne alesul direct și legitim al lui *YHWH*: „Voi ridica un profet pentru ei din rândul fraților lor și-i voi da pe buze cuvântul Meu și le va vorbi așa cum îi voi porunci Eu”. Prin urmare, profetul nu vorbește în numele său personal, ci în numele lui Dumnezeu, de unde și formulele introductive: „Cuvântul Domnului” sau „Oracolul Domnului” sau „Așa vorbește Domnul” etc. Mesajul, primit de cele mai multe ori printr-o inspirație resimțită lăuntric, este transmis în diverse moduri: sub formă poetică sau în limbaj simplu, de proză, în parabole sau direct, fără ocolișuri; tonul poate fi satiric, critic, șfichiuitor, demolator chiar, sau, dimpotrivă, consolator, sapiențial, încurajator. Tipul mesajului depinde și de temperamentul fiecărui profet în parte. Profetul nu este o simplă conductă prin care se scurge cuvântul lui Dumnezeu. Cuvântul respectiv, deși inspirat în privința conținutului, se transmite, în ceea ce privește „ambalajul retoric”, conform personalității transmitătorului. Nu trebuie pierduți din vedere nici publicul, nici contextul istoric, dat fiind că mesajul profetic, în Biblie, nu se adresează decât foarte rar unui singur individ, el vizând, aproape întotdeauna,

un întreg popor (alteori chiar mai multe). Mesajul respectiv se referă la prezent și la viitor. Profetul e trimis în mijlocul poporului pentru a reaminti și actualiza „cuvântul lui *YHWH*”, în cazul în care poporul l-a uitat sau nu-l mai respectă; pentru a-l pune în gardă pe necredincioși, anunțând pedepse divine teribile; pentru a rezolva o criză prezentă fie prin intervenții directe, fie prin amenințări terapeutice. Multe profeții au în vedere nu numai soarta „poporului ales”, ci și destinul „neamurilor păgâne” din vecinătate, cu care conviețuiește „poporul ales”. Prin urmare, mesajul profetic înglobează istoria „universală”.

Există o doctrină anume a profetismului biblic? Termenul însuși de „doctrină” vine în contradicție cu acest fenomen caracterizat prin spontaneitate și oportunitate (*YHWH* intervine în istoria poporului Său atunci când crede El de cuviință, în înțelepciunea Sa). Se poate însă vorbi de o tematică recurentă, specifică profeților, care vizează trei aspecte fundamentale: monoteismul, moralismul și așteptarea sau pregătirea mântuirii. *YHWH*, Dumnezeu unic, nu lasă nici un loc altor dumnezei alături de El. Profeții nu pridesc să explice și să reamintească unicitatea, caracterul transcendent și sfințenia Dumnezeului lui Israel. Sfințeniei lui *YHWH* i se opune păcătoșenia făpturii umane, în general, și a fiilor lui Israel, în particular (Is. 6,5). Dumnezeu este polul absolut față de care muritorii nu pot fi altceva decât „praf și cenușă”. Ieremia își centrează discursul profetic pe tema păcatului: întregul popor e pervertit, atins de imoralitate, „spurcat”. Răul ajunge la ultima limită, insuportabilă, fapt ce provoacă mânia lui Dumnezeu. Acesta intervine în istorie pentru a-și chema la judecată poporul și a-l pedepsi cu asprime („Ziua lui *YHWH*”, Is. 2,6-22). Din perspectiva acestui „monoteism etic”, profeții critică aspru situația prezentă în raport cu Legea lui Dumnezeu, reactualizată la fiecare generație. Menirea lor este să reînsuflească Legea și, o dată cu ea, să reamintească termenii Legământului încheiat de *YHWH* cu poporul Său. Critica nu este motivația principală a profetului, deși ea îi conferă o anumită legitimitate; ea intervine în situații de criză, când catastrofa e iminentă, iar salvarea nu poate veni decât de la Dumnezeu. Ziua lui *YHWH* este ziua judecății, dar și a izbăvirii. Dumnezeu păstrează o „rămășiță” (Is. 4,3; Am. 5,15), un grup de „aleși între aleși”, care-l vor fi credincioși până la capăt. Regele *YHWH* își va instaura domnia pe pământ prin intermediul unui „uns” (Mesia). Mesajul profeților orientează așadar istoria lui Israel către un punct-țintă, aflat la capătul istoriei. Viziunea temporală inaugurată și susținută de profeți este cea în care trăim, practic, și astăzi. E vorba de o viziune lineară, ce tinde spre un punct *terminus* pozitiv și înglobant. Pentru creștini, acest *terminus* este, de fapt, un *medianum*, Iisus încarnând centrul Istoriei sacre a omenirii. Dar profeții sunt cei care inaugurează această nouă paradigmă, abolind vechea paradigmă a temporalității ciclice păgâne. Timpul capătă sens, devenind Istorie sacră, tocmai datorită faptului că el se orientează către împărăția mesianică. „Epoca de aur” a profetismului rămâne secolul al VIII-lea. Amos, Osea, Isaia și Michea formează o echipă redutabilă. Ei denunță idolatria și pervertirea cultului lui *YHWH*, critică politica internă și externă a regilor, se ridică împotriva nedreptăților sociale, biciuiesc

imoralismul. Urmează o perioadă de tăcere, după care profeții reapar în prim-plan la sfârșitul secolului al VII-lea, apoi la începutul secolului al VI-lea, când regatul lui Iuda se află pe buza prăpastiei (Sophonia, Avacum, Ieremia, Iezechiel). O dată cu exilul babilonian se încheie așa-zisa „profeție a nenorocirilor” sau „de osândire”. Accentul se schimbă, generând un curent denumit convențional „profeția mântuirii” sau „de mângâiere”. Speranța ia locul deznădejzii și pedepsei; optimismul detonează pesimismul. E vorba de un optimism născut în însuși miezul dezastrului: mai rău decât atât nu se poate! Profeții exilului combină acest optimism „împotriva oricărei speranțe” cu mesianismul teologic și cu nostalgia alinătoare. După ce și-a împlinit amenințările, *YHWH* promite iertarea și mântuirea. Iezechiel și Deutero-Isaia, urmați de Aggeu, Zaharia și Trito-Isaia vor aborda o tematică mesianică sistematică, agrementată de apeluri insistente spre împăcare, iubire și cordialitate. Xenofobia și naționalismul sunt denunțate, pentru prima dată, ca fenomene incompatibile cu credința în *YHWH*. Profetismul postexilic produce o literatură conso-latoare și profund umanistă, cu deschidere universală, prefigurând principalele idealuri ale creștinismului de mai târziu.

*

Reamintim în continuare structura ediției noastre, precum și normele mai importante de redactare:

Norme de redactare

- I. Siglele, abrevierile și trimiterile bibliografice la scrierile antice și moderne citate în note și comentarii sunt menționate în Bibliografia volumului.
- II. Titlurile întregi ale cărților biblice au fost scrise cu litere drepte.
 - În citările prescurtate, virgula (,) desparte capitolul de verset, punctul (.) și liniuța (-) delimitează versete, iar linia mai lungă (—), capitole. Minusculele (a, b, c,...) notează stihurile în cadrul aceluiași verset sau, după caz, versetele suplimentare din ediția Rahlfs.
 - Abrevierile pentru cărțile biblice sunt următoarele (în ordinea alfabetică a prescurtărilor):

Pentru VT: Abd. (Abdias); Agg. (Aggeu); Am. (Amos); Av. (Avacum); Bar. (Baruch); Bel (Bel și balaurul); Cânt. (Cântarea Cântărilor); Dan. (Daniel); Deut. (Deuteronomul); Ecl. (Ecleziastul); Ep. Ier. (Epistola lui Ieremia); Est. (Ester); Ex. (Exodul); 1Ezr. (1 Esdra); 2Ezr. (2 Esdra = Ezra și Nehemia TM); Gen. (Geneza); Ier. (Ieremia); Iez. (Iezechiel); Iis. Nav. (Iisus/Iosua Nave); Ioel; Iona; Iov; Is. (Isaia); Iud. (Iudit); Înț. (Înțelepciunea

lui Solomon); Jud. (Judecătorii); Lev. (Leviticul); 1,2,3,4Mac. (1, 2, 3, 4 Macabei); Mal. (Malachia); Mich. (Michea); Na. (Naum); Num. (Numerii); Od. (Odele); Os. (Osea); 1,2Par. (1, 2 Paralipomene = 1, 2 Cronici TM); Plâng. (Plângerile lui Ieremia); Prov. (Proverbele/Pildele lui Solomon); Ps. (Psalmii); Ps. Sol. (Psalmii lui Solomon); 1,2Rg. (1, 2 Regi = 1, 2 Samuel TM); 3,4Rg. (3, 4 Regi = 1, 2 Regi TM); Ruth; Sir. (Înțelepciunea lui Iisus Sirah); Sof. (Sophonia); Suz. (Suzana); Tob. (Tobit); Zah. (Zaharia).

Pentru NT: Apoc. (Apocalipsa); Col. (Coloseni); 1,2Cor. (1, 2 Corinteni); Ef. (Efeseni); Evr. (Evrei); Flm. (Filimon); Flp. (Filipeni); Gal. (Galateni); Fp. (Faptele Apostolilor); Iac. (Iacob); In. (Ioan); 1,2,3In. (1, 2, 3 Ioan); Iuda; Lc. (Luca); Mc. (Marcu); Mt. (Matei); 1,2Pt. (1, 2 Petru); Rom. (Romani); 1,2Tes. (1, 2 Tesaloniceni); 1,2Tim. (1, 2 Timotei); Tit.

În unele cazuri, numele aceleiași cărți este citat în mod diferit, după versiunea greacă, respectiv textul ebraic la care se face referire: de exemplu, Par. (Paralipomene pentru cartea din LXX), dar Cron. (Cronici pentru cea din TM), 1Rg. (1 Regi LXX), dar 1Sam. (1 Samuel TM) etc.

III. Reguli de transliterare:

- Cuvintele sau expresiile grecești din note s-au scris cu caractere grecești. Corespondentele latine sunt: α, A = a, A; β, B = b, B; γ, Γ = g, G; δ, Δ = d, D; ε, E = e, E; ζ, Z = z, Z; η, H = e, E; θ, Θ = th, Th; ι, I = i, I; κ, K = c, C (dar k, K înainte de e și i); λ, Λ = l, L; μ, M = m, M; ν, N = n, N; ξ, Ξ = x, X; ο, O = o, O; π, Π = p, P; ρ, P = r, R; σ, ς, Σ = s, s, S; τ, T = t, T; υ, Υ = u (în diftongi), y, U (în diftongi), Y; φ, Φ = ph, Ph; χ, X = ch, Ch; ψ, Ψ = ps, Ps; ω, Ω = o, O.
- Termenii ebraici s-au transliterat după următoarele reguli:
 ʔ = ' (stop glotal); ʕ = b; ʕ = bh (pronunțat spirant, aprox. ca [v]); ʕ = g; ʕ = gh (pronunțat spirant); ʔ = d; ʔ = dh (pronunțat spirant, aprox. ca engl. „th” sonor); ʔ = h; ʔ = w; ʔ = z; ʔ = h; ʔ = t; ʔ = y; ʔ = k; ʔ = kh (pronunțat spirant, aprox. ca [h]); ʔ = l; ʔ = m; ʔ = n; ʔ = s; ʔ = ' (guturală); ʔ = p; ʔ = ph (pronunțat spirant, aprox. ca [f]); ʔ = t; ʔ = q; ʔ = r; ʔ = s; ʔ = s; ʔ = t; ʔ = th (pronunțat spirant, aprox. ca engl. „th” surd); ʔ = ʔ (în silabă închisă, înainte de accent: o); ʔ = ē; ʔ = ī; ʔ = ō; ʔ = ū; ʔ = a; ʔ = ° (pentru simplificare, am transliterat la fel *šwa mobile* și *šwa quiescens*); ʔ = e; ʔ = i; ʔ = o; ʔ = u.
- Transcrierea numelor proprii (inclusiv a etnonimelor): s-a plecat de la forma lor greacă, din LXX, și s-a transliterat cât mai aproape de această formă. Singura excepție a fost transliterarea diftongului „ou”: nu s-a

translitterat Iouda, Routh, Saoul, ci Iuda, Ruth, Saul; aşadar „ou” s-a redat peste tot cu „u”. În cazul numelor foarte cunoscute, s-a preluat forma românească tradiţională (exemplu: Avram sau Avraam, nu Abram sau Abraham; Goliat, nu Goliath; filistenii, nu philistenii etc.; dar Iisus Nave, nu Iosua Navi; Phinees, nu Finees; cheteu, nu heteu etc.); acolo unde s-a impus folosirea altei forme decât cea curentă, s-a dat o notă explicativă.

- Acolo unde nu este menţionată o altă semnificaţie a lor, parantezele drepte [] semnaleză cuvintele care s-au adăugat în traducere, pentru clarificarea sensului, şi care nu există în textul original.
- Cuvintele ebraice care au fost transliterate ca atare în textul grecesc au fost date în caractere italice şi explicate în note.
- Notele s-au numerotat cu numărul capitolului şi versetului respectiv, date în bold. În cadrul aceleiaşi note, comentariile diferite se evidenţiază printr-un romb plin (◆).

Structura ediţiei*

Volumul I: Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul.

Volumul II: Iisus Nave/Iosua, Judecătorii, Ruth, 1–4 Regi.

Volumul III: 1–2 Paralipomene, 1–2 Ezdra, Ester, Iudit, Tobit, 1–4 Macabei.

Volumul IV/1: Psalmii, Odele, Proverbele lui Solomon, Ecleziaştul, Cântarea Cântărilor.

Volumul IV/2: Iov, Înţelepciunea lui Solomon, Înţelepciunea lui Iisus Sirah, Psalmii lui Solomon.

Volumul V: Osea, Amos, Michea, Ioel, Abdias, Iona, Naum, Avacum, Sophonia, Agheu, Zaharia, Malachia.

Volumul VI/1: Isaia, Ieremia, Baruch, Plângerile lui Ieremia, Epistola lui Ieremia.

Volumul VI/2: Iezechiel, Suzana, Daniel, Bel şi balaurul.

Cristian Bădiliţă

* Toate volumele prezentei ediţii au apărut, cu excepţia volumului VI/1, aflat în lucru.

OSEA

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR

**Introducere și note de EBERHARD BONS, JAN JOOSTEN, STEPHAN KESSLER
și CRISTIAN GAȘPAR**

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie: Les Douze Prophètes - Osée*, Éditions du Cerf, Paris, 2002. Pentru ediția franceză, redactarea finală a notelor explicative le aparține lui Eberhard Bons (cap. 1-7) și Jan Joosten (cap. 8-14). Stephan Kessler poartă răspunderea pentru notele patristice pentru întregul volum. Introducerea a fost alcătuită, în strânsă colaborare, de Eberhard Bons și Jan Joosten, cu contribuții de Daniele Duval (faună și floră) și Stephan Kessler (Cartea lui Osea în interpretarea patristică și în textele liturgice).

Selecție, traducere, adaptare și adăugiri (la notele patristice și lingvistice) de Cristian Gașpar.

Introducere la Osea

I. Cartea lui Osea în Biblia ebraică

1. *Datare*

Ca și în cazul majorității cărților Vechiului Testament, și în legătură cu Cartea lui Osea părerile specialiștilor sunt împărțite în ceea ce privește data alcătuirii ei, atât în ansamblu, cât și în privința diferitelor părți alcătuitoare. Există însă câteva repere sigure, de care orice datare trebuie să țină seama. Mai întâi, e limpede că versetul-titlu al cărții (1,1) a fost redactat mai târziu decât corpul textului, cu intenția de a integra profeția lui Osea într-o structură unitară din punct de vedere literar, și anume Cartea Celor Doisprezece. Așadar, potrivit versetului-titlu, activitatea profetului s-ar situa într-o perioadă destul de bine precizată, în epoca de dinaintea exilului, anume în secolul al VIII-lea î.H. Cu toate acestea, datele oferite nu sunt chiar atât de precise, domniile celor cinci regi pomeniți aici întinzându-se pe o perioadă de timp mult prea îndelungată: Ieroboam al II-lea moare în 747 î.H., în vreme ce Ezekias mai era încă în viață la începutul veacului al VII-lea¹. Totuși, judecând după conținutul cărții, este probabil că Osea nu și-a început activitatea profetică mai înainte de jumătatea secolului al VIII-lea, poate chiar mai târziu, căci unele pasaje reflectă mai degrabă o situație politică și socială marcată de liniște și bunăstare, fără a pomeni crizele majore din a doua jumătate a secolului al VIII-lea. Unii specialiști au descoperit totuși în text (în special vv. 5,8-13; 7,3-7.8-11; 8,4; 9,3-6 și 11,5) aluzii la diferite evenimente tragice din istoria poporului ales, mai cu seamă la loviturile de stat (vezi 2Rg. 15,16.25.30) ce au tulburat viața politică a

1. Pentru detalii, vezi I. Willi-Plein, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch*, De Gruyter, Berlin și New York, 1971, pp. 115 sq. și F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea*, Doubleday, New York, 1987, pp. 148 sq.

Regatului de Nord (Samaria), începând cu asasinarea regelui Zaharia (cca 750 î.H.), continuând apoi cu războiul siro-efraimit (734-732 î.H.), cu ezitățile diplomatice între Egipt și Imperiul Neo-Asirian și sfârșind cu invazia armatelor asiriene și deportarea populației Samariei. În ciuda acestor păreri, textul Cărții lui Osea nu conține nici o referire certă (ori simbolică) la sfârșitul Regatului de Nord și la nimicirea Samariei (în 722 î.H.).

Din cele spuse până acum se poate deduce limpede că activitatea profetică a lui Osea s-a desfășurat în Regatul de Nord, numit în text când Efraim (4,17), când Israel (5,3.5 *et alibi*). Ultimul nume este aplicat în unele pasaje și întregului popor ales².

Asemenea versetului-titlu, epilogul cărții (v. 14,10) pare a proveni dintr-un strat redacțional ulterior, întrucât reflectă o gândire sapiențială străină textului osean în ansamblu. În plus, unele aluzii la soarta Regatului lui Iuda par adăugate ulterior (5,5; 6,10), contrazicând pe alocuri contextul imediat (1,7). Specialiștii le atribuie unei etape redacționale post-oseene motivate de dorința de a actualiza mesajul profetului pentru cititorii din Regatul de Sud în vremea de dinaintea exilului.

2. Alcătuirea textului

Cercetătorii care disting în textul profetiei lui Osea importante adaosuri ulterioare, marcate de influențe exilice și post-exilice, alcătuiesc astăzi o minoritate relativ neînsemnată³. Majoritatea specialiștilor socotesc că textul cărții, așa cum a ajuns până la noi, păstrează întocmai cuvintele profetului, adaosurile diferitelor școli și mișcări ulterioare având o importanță redusă⁴. În privința felului în care este redat mesajul osean în textul ajuns până la noi, păreri exprimate de specialiști în decursul secolelor al XIX-lea și XX sunt împărțite, ele putând fi grupate în jurul a două modele principale.

2. Vezi, de pildă, 1,9; 9,10; 11,1 și, pentru amănunte, H. Utzschneider, *Hosea. Prophet vor dem Ende. Zum Verhältniss von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie*, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen, 1980, pp. 130-133.

3. Vezi, spre exemplu, G.A. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redactional Critical Investigation*, Scholars Press, Atlanta, 1987.

4. Astfel, Th. Naumann, *Hoseas Erben. Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1991, și H. Simian-Yofre, *El desierto de los dioses. Teología e Historia en el libro de Oseas*, Ediciones el Almendro, Córdoba, 1993.

Astfel, unii cred că textul Cărții lui Osea reflectă în chip mai mult sau mai puțin fidel propovăduirea orală a profetului. J. Wellhausen a văzut în cap. 4–14 un ecou al discursului profetic oral, principalul indiciu în acest sens constituindu-l faptul că profetul pare să răspundă unor interlocutori (9,7; 10,3-4)⁵. W.R. Harper vorbește chiar de „predici” rostite de profet, deși neagă existența unui principiu logic ori cronologic care ar fi determinat adunarea acestora într-o „carte”⁶. Această viziune este elaborată în detaliu și expusă într-o formă coerentă în comentariul lui H.W. Wolff⁷, potrivit căruia cap. 4–14 ale textului profetic ar cuprinde o serie de notițe redactate la scurtă vreme după evenimentele în cursul cărora Osea și-ar fi rostit mesajul profetic.

Alți specialiști însă, deși admit paternitatea oseană a majorității prevestirilor adunate în cartea ajunsă până la noi, propun totuși un model diferit pentru a-i explica geneza. Acesta presupune intervenția unuia sau mai multor redactori, care ar fi adunat la un loc rostirile originare ale profetului. Intervenția (sau intervențiile) redactorului/redactorilor ar fi avut loc fie în timpul vieții lui Osea, fie la scurtă vreme după moartea sa⁸. Potrivit acestei interpretări, deși se admite că prevestirile din Cartea lui Osea reprezintă, în mare măsură, înseși cuvintele lui Osea, sensul lor trebuie căutat nu în ipotetice „oracole” orale, ci mai curând în ansamblul scris al cărții, înțelesul lor depinzând în primul rând de intenția redactorului/redactorilor care a(u) adunat rostirile originare într-un întreg coerent.

3. Structură și coerență

Spre deosebire de alte probleme de interpretare pe care le pune textul, structura profeției lui Osea nu a iscat prea multe dezbateri între specialiști, aceștia distingând, în unanimitate, trei părți principale (cap. 1–3, 4–11 și 12–14). Prima parte, cu o structură nu tocmai omogenă, cuprinde texte (cap. 1 și 3) ce pot fi puse în legătură cu evenimente din viața profetului și a familiei

5. J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten*, W. de Gruyter, Berlin, 1963, pp. 108 și 123-125.

6. *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, T & T Clark, ICC, Edinburgh, 1905, pp. CLVIII-CLXIII.

7. *Dodekapropheton*, vol. 1, *Hosea*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1976, p. XXV.

8. Vezi, de pildă, O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1964, p. 527, și J. Jeremias, *Der Prophet Hosea, Das Alte Testament Deutsch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983, pp. 18 sq.

sale, anume căsătoria și nașterea celor trei copii, evenimente ce simbolizează relația dintre Domnul și Israel. Capitolul 2, încadrat de aceste texte, este alcătuit dintr-un discurs alegoric al profetului, care vorbește despre femeia necredincioasă, despre posibila pedepsire a acesteia și, în final, despre iertarea ei. Deși neclar la început, cap. 2 conține, și el, o reprezentare simbolică a relației lui Dumnezeu cu poporul Său.

Partea a doua, la fel ca ultima, cuprinde un catalog oarecum nesistematic al păcatelor și transgresiunilor lui Israel (și ale lui Iuda), pentru care Domnul Își cheamă poporul la judecată (*rībh*). În aceste două părți, accentul se mută de pe persoana profetului pe discursul direct al Domnului, un discurs plin de reproșuri și de amenințări. Schimbarea este reflectată și în diferența dintre formulele ce introduc cele două secțiuni: „Începutul cuvântului Domnului către Osea” (1,2) și „Ascultați cuvântul Domnului, fii ai lui Israel” (4,1). În a doua parte a cărții, persoana profetului pare a se estompa oarecum, fiind copleșită de mesajul divin, care trece în prim-plan. Judecata Domnului are un rezultat dinainte anunțat: nimicirea întregii creații (4,3). În ciuda acestui fapt, la sfârșitul rechizitoriului divin vom afla totuși că iertarea este posibilă: v. 14,4 înmănușează cele trei capete de acuzare, precizând și condițiile puse de Judecător pentru iertarea lui Israel: „Nu Assur ne va scăpa, nu vom mai încăleca pe cal, nici nu vom mai spune «Dumnezeul nostru» (*'elohēynū*, care poate fi tradus și «zeii noștri», așa cum l-a interpretat LXX) lucrărilor [ieșite] din mâinile noastre!”. Abandonarea politicii militariste, renunțarea la alianțele cu imperiile vecine și la cultul idolatric sunt condițiile puse de Domnul pentru a-Și anula pedeapsa.

Amenințarea aceasta este, de fapt, și elementul ce leagă între ele ultimele două părți ale textului, în ambele Domnul fiind prezentat în dublă postură: amenințând cu distrugerea, dar, în același timp, răzgândindu-Se și fiind dispus să ierte. Majoritatea exegeților contemporani consideră că această viziune asupra divinității se reflectă, la nivelul textului, în mesajul ambivalent al profetului, care, deși prevestește un viitor sumbru poporului ales, ce urmează să-și piardă instituțiile politice și religioase (3,4), lasă totuși deschisă calea împăcării. Textul profetic nu precizează în detaliu forma acestei împăcări, dar ea rămâne o realitate. În v. 3,1 („...după cum Dumnezeu îi iubește pe fiii lui Israel”) se poate vedea semnul sub care este plasat ansamblul textului: în ciuda unor posibile catastrofe viitoare, iubirea lui Dumnezeu rămâne neclintită.

II. Cartea lui Osea în Biblia greacă (LXX)

Ca și în TM, profeția lui Osea deschide, în LXX, Cartea Celor Doisprezece. În ciuda explicațiilor tradiționale, ce văd în locul de frunte ocupat de Osea o dovadă a întâietății sale cronologice între profeți (astfel interpretează Ieronim v. 1,2: „Începutul cuvântului Domnului către Osea”), ordinea aceasta nu are nimic de-a face cu cronologia, pentru că profeția lui Amos este, cu siguranță, anterioară celei a lui Osea.

1. *Structura textului*

Ca și în TM, și în LXX Cartea lui Osea se împarte în trei părți dominate de ideea unui proces intentat de Domnul poporului Său; condamnarea anunțată de fiecare dată este în cele din urmă evitată, Domnul răzgândindu-Se și hotărând să acorde un nou viitor poporului păcătos. În LXX, această structură tripartită o urmează pe cea a originalului ebraic, cu o singură excepție: vv. 1,2–3,5 cuprind partea întâi, vv. 4,1–11,12 (11,11 în TM), partea a doua, și vv. 12,1–14,9, partea a treia și ultima. La fel ca în TM, vv. 1,1 și 14,10 reprezintă un prolog și, respectiv, un epilog al cărții.

În plus, varianta greacă a profeției lui Osea subliniază, printr-o demarcare formală, această structură tripartită. Astfel, atât partea întâi, cât și cea de-a doua încep, în LXX, cu aceeași expresie: „cuvântul Domnului” (λόγος Κυρίου) (1,2 și 4,1), preluată din Os. 1,1. În deschiderea părții a doua (4,1) și a treia (12,3) regăsim o expresie identică: κρίσις τῷ Κυρίῳ πρὸς... „[are] Domnul judecată cu”, căreia îi corespunde în partea întâi (2,2) κρίθητε πρὸς... „judecați-vă cu...”. Construcția cu prepoziția πρὸς „împotriva”, neobișnuită în greacă, în toate cele trei cazuri, spre deosebire de TM, unde „pârâțul” e introdus de prepoziții diferite, subliniază prezența unitară a acestei teme în toate cele trei părți ale profeției.

Atât prima, cât și a doua parte se încheie cu evocarea unei reîntoarceri a poporului lui Dumnezeu la Domnul, însoțită, în ambele cazuri, de uluirea poporului dinaintea bunătății divine: „Și după aceea *se vor întoarce* fiii lui Israel și-L vor căuta pe Domnul Dumnezeul lor și pe David, regele lor. Și vor rămâne *uluiți* (ἐκστήσονται) de Domnul și de bunătățile Lui în zilele de pe urmă” (3,5) și „Și vor fi *uluiți* (ἐκστήσονται) precum o pasăre din Egipt și precum o porumbiță din țara asirienilor. Și-i voi *reașeza* la casele lor, zice Domnul” (11,11). Folosind în ambele cazuri verbul ἐξίστημι „a-și ieși

din fire”, traducătorul LXX a creat o simetrie inexistentă în TM, unde sunt folosite două verbe diferite (*pāhādh* „a se teme” – în v. 3,5 și *hārēdh* „a tremura” – în v. 11,11). Aceleași idei apar implicit și în partea a treia a textului (14,2-9).

Unul din motivele principale ale părții întâi – promisiunea lui Dumnezeu că poporul se va chema din nou „poporul Domnului” (2,1.25) – este reluat în încheierea celei de-a doua părți, în v. 12,1: „Acum i-a cunoscut Dumnezeu și popor sfânt al lui Dumnezeu se vor chema”, cu prețul unei abateri însemnate de la textul ebraic (vezi comentariul la versetul cu pricina). Aceeași idee se întrezărește și în partea a treia, în versete precum 14,9: „Efraim, ce mai este de-acum între el și idoli?”.

Împărțirea în paragrafe și versete a textului grec din ed. Rahlfs, pe care am urmat-o în traducerea de față, diferă în câteva locuri de cea adoptată în ed. Ziegler, cea mai recentă ediție critică a LXX. Diferențele sunt următoarele: la fel ca în împărțirea Bibliei ebraice, cap. 1 este, în ed. Rahlfs, cu două versete mai scurt decât în ed. Ziegler, astfel că Os. 2,1 [Rahlfs] = 1,10 [Ziegler], iar Os. 2,3 [Rahlfs] = 2,1 [Ziegler]; în ed. Rahlfs, v. 6,10 se sfârșește cu cuvintele „și Iuda”, în vreme ce în ed. Ziegler acestea fac parte din v. 6,11; în ed. Rahlfs, v. 10,15 cuprinde și cuvintele „În zori au fost azvârliti, azvârlit a fost regele lui Israel”, dar în ed. Ziegler acestea fac parte din v. 11,1; în ed. Rahlfs, cap. 12 începe cu versetul care în ed. Ziegler este 11,12; așadar v. 12,2 [Rahlfs] = 12,1 [Ziegler].

2. Teme principale

Căsătoria „scandaloasă” a profetului. Cuvintele Domnului care-i poruncesc lui Osea să-și „ia o femeie din curvie (ἐκ πορνείας)” (1,2) au uimit și scandalizat generații de cititori, evrei și creștini. Aceasta a dat mai târziu apă la moară criticilor anticreștini, care n-au scăpat un prilej atât de bine-venit de a critica standardele morale îndoielnice ale Dumnezeului creștinilor. Fie că porunca aceasta a dus la o căsătorie oficială (opinia generală a comentatorilor), fie că l-a împins pe profet într-o aventură extraconjugală, din care s-a ales cu trei copii nelegitimi⁹, porunca lui Dumnezeu din v. 1,2,

9. Așa cum a susținut, de curând, A. Schenker, „Kinder der Prostitution, Kinder ohne Familie und soziale Stellung. Ein freundschaftliches *Sed contra* für Lothar Ruppert und eine These zu Hos 1”, în F. Dietrich și B. Willmes (ed.), *Ich bewirke das Heil und*

precum și tema „prostituției”, ce străbate capitolele 2 și 3 ale Cărții lui Osea, le-au dat mult de furcă cercetătorilor mai noi și mai vechi, care au încercat din răspuseri să atenueze caracterul scandalos al legăturii dintre Osea și Gomer.

Soluția cea mai la îndemână a fost negarea caracterului real al căsătoriei dintre profet și curvă, și pe calea aceasta au pornit cei mai mulți dintre interpreții patristici, ale căror opinii vor fi prezentate în note. Aceștia au atribuit mariajului lui Osea, după caz, valențe alegorice, simbolice sau vizionare. Spre deosebire de asemenea lecturi „spiritualizante”, exegeza veacurilor XIX-XX, cu prea puține excepții, n-a contestat, din motive dogmatice sau morale, existența reală a căsătoriei profetului¹⁰. Puși dinaintea formulării brutale și aparent greu de contrazis a textului biblic, cercetătorii care au susținut această interpretare au încercat totuși să îndulcească cuvintele Domnului cu ajutorul unei ipoteze suplimentare. Astfel, ei au presupus că Osea, neștiind nimic despre apucăturile femeii cu care urma să se însoare, a urmat porunca Domnului fără să-și pună problema fidelității ei. Conform acestei interpretări deci, în v. 1,2 Osea îi atribuie retrospectiv Domnului prevestirea unui fapt de care profetul avea să se convingă în cursul experienței sale matrimoniale¹¹. Evident, punctul slab al acestui tip de exegeză este că se sprijină pe informații neatestate în text, introducând speculații greu de controlat.

Alți interpreți au procedat în chip radical, eliminând din text termenul problematic (ebr. *z'nūnīm* „curvie”) și scăpând-o astfel pe Gomer de stigmatul unui comportament condamnat¹². Alții au preferat să transforme „curvia” în „prostituție sacră”, un concept ce s-ar putea bucura de o mai mare respectabilitate. Nici această ipoteză însă nu este scutită de critici, susținătorii ei nefiind de acord în privința definirii și funcției unui asemenea comportament: rit agrar menit să sporească rodnicia pământului¹³, sau rit

erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten. Mélanges L. Ruppert, Echter Verlag, Würzburg, 1998, pp. 355-369.

10. Pentru o prezentare detaliată a feluritelor opinii în această chestiune, vezi studiul lui E. Bons „Osée 1,2 – un tour d'horizon de l'interprétation”, *RSR* 73, 1999, pp. 207-222.

11. O formulare clasică a acestei explicații se găsește, de pildă, în comentariul lui J. Wellhausen *Die Kleinen Propheten*, pp. 106 sq.

12. V.W. Rudolph, *Hosea*, J.C.B. Mohr, Gütersloh, 1966, p. 48, și B. Renaud, „Le livre d'Osée 1-3. Un travail complexe d'édition”, *RSR* 56, 1982, pp. 159-178, în spec. 161 sq.

13. Vezi, E. Jacob, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, Labor et Fides, Geneva, 1992, p. 20.

inițiativă în cursul căruia o fecioară își sacrifică virginitatea pentru a obține fertilitatea¹⁴. Oricum, ebr. *z'nūnīm* e folosit în Cartea lui Osea (ca, de altminteri, în multe alte locuri din Biblie) nu doar cu referire la relațiile sexuale ilicite, ci și în sens metaforic, pentru a desemna închinarea la idoli. Astfel, Gomer se face vinovată de o dublă greșală, ea înșelându-și, în plan concret, soțul legitim, pe Osea, dar și, în plan mai mult sau mai puțin simbolic, pe Domnul, Cel ce asigură rodnicia lui Israel. Cu alte cuvinte, „curvia” ei ar fi un simbol al îndepărtării poporului ales de Dumnezeuul său¹⁵.

Însă ipoteza „prostituției sacre”, multă vreme foarte populară printre interpreți, pare a pierde teren în fața criticilor radicale ce contestă existența însăși a unui asemenea fenomen în societățile Orientului antic¹⁶. De curând, unii cercetători au adoptat o perspectivă ceva mai prozaică, socotind că etichetarea lui Gomer drept „curvă” e legată strict de idolatria ei, termenul biblic problematic neoferind nici un fel de informație concretă cu privire la relația femeii cu profetul Osea. „Curvia” lui Gomer ar fi, așadar, un alt nume pentru închinarea la idoli, iar Gomer, o reprezentantă-simbol a poporului care s-a abătut de la dreapta credință¹⁷.

Cunoașterea lui Dumnezeu. Este una din temele ce ocupă un loc însemnat în structura Cărții lui Osea, importanța ei fiind sporită în traducerea greacă. Astfel, Domnul Se judecă cu poporul Său pentru că „nu este [...] cunoaștere a lui Dumnezeu în țară!” (4,1) și „pentru că tu ai dat deoparte cunoașterea” (4,1.6; 5,4; 11,3), în vreme ce Domnul dorește „cunoașterea lui Dumnezeu, mai degrabă decât arderile de tot!” (6,6; cf. 13,4 și 14,10).

14. Vezi, de pildă, H.W. Wolff, *Hosea*, p. 14, criticat pe drept cuvânt de W. Rudolph, *Hosea*, pp. 42 sq.: o asemenea interpretare vine în contradicție directă cu prețul deosebit pus pe virginitatea femeii în clipa căsătoriei în mediile iudaice tradiționale (cf. Deut. 22,23-29).

15. Vezi F.I. Andersen și D.N. Freedman, *Hosea*, p. 166; J.L. Mays, *Hosea*, SCM, Londra, 1969, pp. 25 sq.

16. Vezi, între alții, D. Arnaud, „La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique”, *RHR* 182, 1973, pp. 110-115, și J.G. Westenholz, „Tamar. *qedēšā*, *qadištu*, and sacred prostitution in ancient Mesopotamia”, *HTR* 82, 1989, pp. 245-265.

17. Vezi I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentliche Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1993, pp. 35 sq.; E. Bons, *Das Buch Hosea*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1996, p. 77; G. Eidevall, *Grapes in the Desert. Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1993, pp. 62 sq.

E drept, israeliții spun că Îl cunosc sau că ar vrea să-L cunoască pe Domnul (6,3; 8,2), dar acestea nu sunt decât vorbe goale. Numai Domnul Însuși va putea călăuzi poporul către o adevărată cunoaștere a lui Dumnezeu (2,22).

În traducerea greacă, tema cunoașterii lui Dumnezeu joacă un rol și mai important decât în TM: pe de o parte, traducătorul a redat același verb ebraic (*yādhā'* „a ști, a cunoaște”) în două feluri diferite, distingând cunoașterea superficială, declarativă a poporului (γινώσκω „a cunoaște”, în 6,3; 8,2) de cunoașterea aprofundată, desăvârșită, în fapte, care este cerută de El (ἐπιγινώσκω „a cunoaște în amănunt, a ști prea bine”, în 2,22; 4,1; 6,6; 14,10); pe de altă parte, fie ca urmare a unor interpretări greșite a textului ebraic, fie în urma unor opțiuni teologice conștiente¹⁸, traducătorul LXX a introdus în text ideea cunoașterii Domnului și în pasaje unde ea nu există în TM. Astfel, în v. 2,17 citim: „Și îi voi da [...] și valea Achor, *ca să-i deschid mintea*” (LXX) în loc de „Și îi voi da [...] și valea Achor, ca o poartă a nădejzii” (TM); în v. 4,15, ebr. *'āšam* „a se face vinovat” a fost tradus cu ἀγνώεω „a fi neștiutor”; în fine, în v. 10,12, „Curățați-vă un ogor nou, e vremea să-L căutați pe Domnul!” (TM) devine „Aprindeți pentru voi lumina cunoașterii, căutați-L pe Domnul” (LXX).

Învățătura (de minte), educația. Verbul grec παιδεύω „a educa, a învăța” traduce de obicei în Cartea lui Osea formele rădăcinii ebraice *YSR* „a pedepsi” (vv. 7,12.14; 10,10); deși verbul grec este atestat în greaca elenistică și cu sensul de „a pedepsi”, este foarte probabil că echivalarea consecventă a celor două rădăcini a izvorât (și) dintr-o anumită viziune a traducătorului privind rolul de educator al lui Dumnezeu. Astfel, în v. 5,2 (TM) „dar Eu sunt o pedeapsă pentru ei toți” a devenit în LXX *litt.* „Dar Eu *vă voi fi educator* (παιδευτής)!”¹⁹. Ideea „educării” este introdusă de traducătorul LXX și în v. 7,16 („Vor cădea de sabie conducătorii lor, din pricina *limbii lor neînvățate*, ἀπαιδευσίαν γλώσσης”), spre deosebire de TM, ce atribuie căderea conducătorilor „mâniei limbii lor”. Insistența aceasta asupra „educării”, ca factor esențial în relația lui Dumnezeu cu poporul Său,

18. E greu de spus ce a determinat o traducere sau alta, mai ales că uneori „cunoașterea lui Dumnezeu” din TM s-a pierdut în traducere (vezi de pildă, v. 9,7 cu nota aferentă); vezi totuși, în această privință, J. Joosten, „Une théologie de la Septante?”, *RThPh* 132, 2000, pp. 34-35.

19. Aceeași idee în Ps. Sol. 8,29; vezi și G. Bertram, „Praeparatio Evangelica in der Septuaginta”, *VT* 7, 1957, pp. 225-249, mai ales 229-230.

poate părea întâmplătoare, dar prezența unor traduceri similare și în alte texte din Cartea Celor Doisprezece sugerează că avem de-a face cu o preocupare teologică a traducătorului: vezi Sof. 2,1; Am. 3,7 și Av. 1,12. În sprijinul acestei ipoteze pot fi citate și traduceri versetelor 11,1-4 și 2,14-16, care introduc în text imaginea unui Dumnezeu care educă asemenea unui părinte. Plecând de la aceste considerente, în traducerea de față am tălmăcit gr. παιδεύω cu „a (se) învăța minte”, căutând a reda ambiguitatea semantică a contextelor din LXX, ce trimit atât la „educare”, cât și la „pedeapsă”²⁰.

III. Relația dintre versiunile LXX și TM ale Cărții lui Osea

Orice comparație de acest fel este îngreuiată de faptul că originalul ebraic după care s-a făcut traducerea LXX nu a ajuns până la noi. Astfel, multe din deosebirile între LXX și textul Bibliei ebraice, așa cum este cunoscut el astăzi (TM), s-ar putea datora manuscrisului ebraic ce a slujit drept text de bază (*Vorlage*) traducătorului LXX, deși în privința aceasta păreri cercetătorilor moderni nu pot fi considerate decât ipoteze de lucru. Ele sunt uneori confirmate de descoperiri precum fragmentele textului ebraic pre-masoretic al Cărții lui Osea găsite la Qumran, care oferă și variante ce confirmă lecțiunile din LXX. Cu toate acestea, coincidențele între textele de la Qumran și presupusa *Vorlage* a LXX sunt mai puțin numeroase decât asemănările între aceste texte și textul masoretic al Bibliei ebraice.

Astfel, este foarte probabil ca majoritatea diferențelor să fi apărut ca urmare a procesului de traducere din ebraică în greacă. Lucrul acesta este lesne de înțeles dacă ne gândim că, spre deosebire de confrății săi moderni, traducătorul LXX n-a avut la îndemână nici dicționare bilingve, nici concordanțe, nici gramatici ale ebraicei biblice, nici gramatici comparative ale limbilor semitice, care să-i înlesnească munca. În plus, în cazul profeției lui Osea, el s-a găsit în fața unui text vechi de cel puțin câteva secole, compus într-o limbă arhaică, într-un limbaj poetic dens și adesea obscur, plin de cuvinte de neînțeles (multe dintre ele nedeslușite până astăzi!) și făcând referire la un context istoric și social dispărut de sute de ani, ca să nu

20. De altminteri, rom. *a pedepsi* este strâns înrudit cu παιδεύω, fiind împrumutat din neogreacă și având, la origine, ambele sensuri ale verbului (neo)grec: în româna din secolul al XVIII-lea, *pedepsit* mai însemna încă „învățat, educat”. În cursul evoluției semantice ulterioare, din „învățătură” n-a mai rămas decât „pedeapsa”.

mai vorbim de realitățile geografice din secolul al VIII-lea, modificate în decursul vremii. Singurul ajutor de care va fi avut, poate, parte era tradiția exegetică orală acumulată în jurul Bibliei ebraice; aceasta i-ar fi putut indica, de pildă, cum anume trebuie vocalizat textul consonantic. Însă în ciuda unor indicii ce sugerează că, într-adevăr, traducătorul LXX a urmat câteodată o tradiție interpretativă diferită de cea cuprinsă și canonizată ulterior în TM, dar prezentă în alte surse ebraice²¹, asemenea cazuri sunt rare. Deosebirile dintre LXX și TM, în cazul Cărții lui Osea, se datorează așadar mai curând eforturilor (uneori disperate) ale unui traducător pus înaintea unui original ebraic dificil, pe care s-a străduit a-l vocaliza și tâlmăci cât s-a priceput mai bine. Un prim tip de diferențe îl constituie cele cantitative. Adaosurile („plusurile”) din LXX sunt mult mai numeroase decât omisiunile („minusurile”). În multe cazuri e vorba de adaosuri neînsemnate: prepoziții, conjuncții, adverbe, pronume personale sau posesive, sau forme ale verbului „a fi” absente din propozițiile nominale în ebraică²². Adaosurile mai importante se datorează influenței unor texte paralele fie din Cartea lui Osea, fie din alte cărți ale VT (1,7; 2,8.12; 8,13; 11,5; 12,9 și 13,4). În plus, uneori, în contexte neclare în TM, traducătorul a adăugat câte un termen ce lămurește înțelesul frazei, potrivitându-se bine în context. Asemenea adaosuri sunt inspirate de formule cunoscute din VT sau din literatura greacă profană. Astfel, în v. 4,2 („s-au revărsat *peste țară*”); 4,17 („și-a pus singur *pietre* de poticnire”); 5,11 („l-a asuprit *pe potrivnicul său*”); 5,13 („a trimis *soli*”) etc. De asemenea, numele divin „Domnul” (κύριος) este adesea întregit în formule precum „Domnul Dumnezeu nostru” (6,1) sau „Domnul Dumnezeu vostru” (14,3), iar în v. 2,25 „Dumnezeul meu” devine „Domnul Dumnezeu meu”. În fine, în v. 13,4, textul grec conține un fragment mai întins, care lipsește din TM; dar, având în vedere mărturia unui text ebraic fragmentar găsit la Qumran (4QXII^c), e vorba mai curând de traducerea unui text ebraic existent în tradiția pre-masoretică decât de un adaos al traducătorului LXX.

21. Pentru exemple, vezi discuția din introducerea la Cartea lui Osea în ed. BA, p. 34, și A. Kaminka, „Studien zur LXX an der Hand der Zwölf Kleinen Propheten”, *MGWJ* 72, 1928, p. 261.

22. Exemple concrete în notele la versetele respective; vezi și lista detaliată alcătuită de H.-D. Neef în „Der Septuaginta-Text und der Masoreten-Text des Hosea-Buches im Vergleich”, *Bib* 67, 1986, pp. 195-220, aici 196-199.

Omisiunile, în schimb, sunt puțin numeroase și privesc, de obicei, sufixe pronominale netraduse în LXX (de exemplu, „umbrarul” în loc de „umbrarul ei” în 4,13) sau conjuncții (*gam* „de asemenea”, netradus în vv. 3,3; 4,3)²³. Alte omisiuni, mai însemnate, pot fi explicate prin dorința de a evita repetițiile din TM, un termen ebraic repetat fiind tradus o singură dată (vezi exemple în notele 2,23; 5,14; 10,15). În fine, în v. 8,2, LXX omite numele lui Israel la sfârșitul versetului, poate din cauză că acesta apare din nou la începutul versetului următor. În v. 7,15, traducătorul a lăsat deoparte ebr. *yissartī* „am educat” (răd. *YSR*), probabil din cauză că a văzut în el o formă repetată a cuvântului *yāsūrū* „ei se vor îndepărta” (răd. *SWR*) de la sfârșitul versetului precedent, pe care l-a interpretat ca derivând tot de la rădăcina *YSR*.

Cât privește deosebirile calitative dintre cele două texte, este destul de greu de spus unde avem de-a face cu simple „greșeli” (vocalizări diferite, confundarea unor consoane ebraice asemănătoare ca formă, confundarea unor cuvinte omonime sau asemănătoare, nerecunoașterea unor nume proprii, interpretate ca nume comune, schimbări de diateză sau număr, interpretarea unor termeni dificili sau necunoscuți din ebraica biblică cu ajutorul echivalentelor lor din aramaică sau din ebraica târzie)²⁴, și unde cu „abateri” intenționate de la original, motivate sau nu teologic, cu sensuri valabile în context²⁵.

Astfel, unele deosebiri intenționate se datorează efortului traducătorului de a explicita stilul poetic (adesea obscur) al originalului, decodând în limbaj prozaic figuri de stil precum metonimia (v. 2,7.11: „veșmintele mele, și țesăturile mele de in” [LXX] pentru „lâna Mea și inul Meu”; v. 4,12: „lemnul său” în TM, dar „[lemne] însemnate”, gr. *συμβόλοις*, în LXX) ori metafora (v. 10,11: „o junincă învățată să iubească *sfada*” în LXX pentru „o junincă bine-nvățată, dar căreia-i place să *dea din copită*”). Alteori, deosebirile sunt motivate de dorința de a evita unele personificări: în v. 4,12

23. Pentru o listă completă, vezi *ibidem*, pp. 199-200.

24. Multe din exemplele de acest tip vor fi discutate în note; pentru o listă detaliată a acestor diferențe, vezi studiul lui A. Kaminka, „Studien...”, pp. 245-263.

25. Pentru această problemă, vezi C. Dogniez, „Fautes de traduction, ou bonnes traductions? Quelques exemples pris dans la LXX des Douzes Petits Prophètes”, în B.A. Taylor (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo, 1998*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2001, pp. 241-261.

„toiagul său îi dă răspuns” din TM devine „cu toiegele lor îi dădeau răspuns” în LXX (vezi și 5,4; 4,2.11-12).

Alte deosebiri au apărut ca urmare a încercării traducătorului de a unifica stilistic și gramatical unele pasaje din textul ebraic, caracterizate de treceri bruște de la o persoană gramaticală la alta ori de la un timp verbal la altul (vezi exemple în notele la vv. 2,10; 6,7; 8,2; 9,10) ori de a lega altfel frazele în funcție de cerințele contextului (vv. 8,10; 9,6).

În fine, se poate vorbi și de modificări motivate teologic. Acestea sunt cu atât mai izbitoare cu cât, în general, traducătorul s-a străduit să redea întocmai textul ebraic, mergând uneori cu înrâncenare până la limita inteligibilității și producând, prin imitarea strânsă a numărului și ordinii cuvintelor din original, contexte la fel de obscure. Dincolo de această grijă covârșitoare pentru fiecare detaliu, interpretarea sa este uneori vizibil motivată și de scrupule teologice. Acestea presupun existența unei viziuni de ansamblu, caracterizată de intenția de a evita pasajele ce ar fi putut aduce atingere omniscienței divine (în v. 8,4 „și-au așezat [...] căpetenii, și *Eun-am știut*” din TM devine în LXX „Prin ei înșiși au domnit, [...] iar *Mie nu Mi-au dat de veste*”, evitând astfel imaginea unui Dumnezeu care nu știe ce fac oamenii) ori ar fi putut da impresia că Dumnezeu e crud și sângeeros (în v. 9,12, „dacă-și cresc copii, *îi voi lipsi de ei*” din TM este tălmăcit într-o formă impersonală: „Căci, și de-și vor crește copiii, *vor fi lipsiți de ei prin mână omenească!*” în LXX). Pentru alte exemple, cf. notele la vv. 2,2-3 și 3,4.

Strădania traducătorului de a reda întocmai originalul ebraic ce îi va fi stat la îndemână e evidentă și în grija cu care și-a ales vocabularul, el căutând să redea nu doar înțelesul textului, ci, pe cât posibil, și caracteristicile stilistice ale acestuia. Textul grec astfel rezultat e scris într-un stil ebraizant abundând în construcții traduse *ad litteram* și pe care le-am păstrat, pe cât s-a putut, și în română. În același timp însă, traducătorul a dat dovadă de o atenție deosebită în alegerea cuvintelor, folosind din plin expresii idiomatice grecești acolo unde se potriveau și adesea căutând termeni diferiți pentru a traduce același cuvânt ebraic în contexte diferite, unde acesta putea căpăta înțelesuri diferite. Astfel, pentru a cita doar un exemplu, urmând ca altele să fie discutate în note, ebr. *pāqadh* e tălmăcit fie ἐπισκέπτομαι „a da pe la cineva, a se abate pe la cineva, a vizita” (în sens pozitiv), fie ἐκδικέω „a se abate peste cineva, a se răzbuna” (în contexte negative). Versiunea greacă a Cărții lui Osea este bogată în sinonime și termeni expresivi, dar

săracă în cuvinte rare și *hapax-uri*, printre puținele inovații lexicale ale traducătorului numărându-se *πνευματόφορος* (*litt.* „purat, stăpânit de un duh [rău]”), folosit pentru a-i descrie pe profeții mincinoși în v. 9,7 (vezi nota cu discutarea termenului).

IV. Cartea lui Osea în tradițiile exegetice antice

În comunitatea de la Qumran, Cartea lui Osea pare să se fi bucurat de atenție, din moment ce, printre fragmentele descoperite acolo, s-au găsit atât manuscrise ebraice fragmentare ale Celor Doisprezece (4QXII^{c.d.g.}), cât și fragmentele unui *peșer* (comentariu) biblic la Cartea lui Osea (4Q166 și 167). Comentariul acesta practică o lectură de tip actualizant, văzând în profețiile lui Osea prevestiri ale unor evenimente istorice contemporane, care puteau influența soarta comunității de la Qumran. Nu ni s-au păstrat, în schimb, fragmente din Osea în traducerea greacă a Celor Doisprezece, găsită la Nahal Hever.

Targumul la Profeți sau Targumul lui Jonathan ben Uzziel, cum mai este cunoscut, a fost scris nu mai devreme de secolul al II-lea d.H., dar păstrează tradiții exegetice iudaice cu mult mai vechi²⁶. Exegeza targumică este caracterizată de tendința generală de a elimina pasajele problematice (atât din punct de vedere moral, cât și exegetic) din textul biblic. Astfel, un episod șocant, precum cel al căsătoriei lui Osea, și aluziile la nevasta sa „curvă” vor dispărea fără urmă din Targum. În plus, luxuriantul simbolism teologic al textului biblic este sistematic înlocuit cu simbolistica proprie teologiei rabinice, intervențiilor directe ale divinității în viața oamenilor luându-le locul manifestări intermediare precum *š'khina* „Prezența” (în v. 2,5) sau *Memra* „Cuvântul” (în v. 3,2). Deși despărțite de perspectivele lor exegetice foarte diferite, Targumul și LXX se întâlnesc adesea în interpretări filologice și traduceri similare (uneori chiar identice) ale textului ebraic: vv. 1,2; 2,7; 4,19; 5,1.5; 6,5.11; 7,5.10; 9,1; 11,1.2.11.12; 12,2; 13,2.4.13.15; 14,8. Aceste asemănări presupun existența unor influențe reciproce, deși nu e întotdeauna limpede în ce măsură și în ce direcție s-au produs ele.

Între pasajele din Cartea lui Osea citate în Noul Testament, cel mai cunoscut este, fără îndoială, „Milă voiesc, nu jertfă!” (v. 6,6), rostit de Iisus

26. Vezi R.P. Gordon, *Studies in the Targum to the Twelve Prophets: From Nahum to Malachi*, E.J. Brill, Leiden, New York, 1994.

în Mt. 9,13 și 12,7 (vezi și Mt. 23,23 și Mc. 12,33). Această formulă sintetizează una din principalele preocupări ale profeților veterotestamentari, critica la adresa cultului devenit țel în sine, desprins de împlinirea preceptelor morale ale Legii divine. Nu este vorba aici de respingerea oricărei forme de cult sacrificial, căci a doua parte a v. 6,6 precizează: „...și cunoașterea lui Dumnezeu, *mai degrabă decât* arderile de tot”²⁷. Acest aspect al mesajului profetic este pe deplin adoptat de Iisus, lucru cu atât mai evident cu cât contextul evanghelic al citatului din Osea nu se referă atât la problema jertfelor, cât la unele aspecte practice ale prescripțiilor rituale mozaice: mâncatul la o masă cu păcătoșii (Mt. 9,13) și respectarea sabatului (Mt. 12,7).

Prevestirile privind reîntoarcerea harului lui Dumnezeu asupra poporului ales (vv. 2,1 și 2,25) au fost citate de Apostolul Pavel cu privire la chemarea păgânilor în Biserica lui Dumnezeu: „Precum zice și în Osea: «Voi chema/numi *poporul Meu* pe cel ce *nu este poporul Meu*, și *iubită* pe cea *neiubită*; și va fi [așa]: în locul unde li s-a zis lor ‘Nu sunteți poporul Meu voi’ – acolo se vor chema fii ai Dumnezeului Celui viu»” (Rom. 9,25-26, cu trimitere la Os. 1,6 și 1,9). Interpretarea Apostolului nu este lipsită de oarecare îndrăzneală: versetele oseene în care Domnul stăruie asupra fidelității Sale față de poporul ales devin în gura lui Pavel tocmai o justificare a lepădării vremelnice a acestui popor spre a revărsa mântuirea și asupra neamurilor păgâne²⁸. Se cuvine amintit aici și faptul că numele fiicei lui Osea în varianta citată de Apostol diferă de cel dat de LXX, unde ea este numită *Cea nemiluită*, nu *Cea neiubită*. Diferența aceasta se explică pornind de la polisemantismul rădăcinii ebr. *RHM*, care poate însemna atât „a avea milă de cineva”, cât și „a iubi pe cineva” (înțeles mai curent în aramaică). Apostolul citează deci o variantă revizuită a LXX, dacă nu cumva e vorba de propria sa traducere, influențată de propria cunoaștere a textului ebraic. Mai multe manuscrise grecești conțin o variantă asemănătoare cu aceea citată de Pavel în Os. 1,6.6 și 2,25: ἡγαπημένη în loc de ἡλεημένη. Copiii cu nume simbolice ai profetului sunt pomeniți într-un context similar și în 1Pt. 2,10.

Os. 10,8: „Și vor zice munților: «Acoperiți-ne!» și dealurilor: «Cădeți peste noi!»” este citat într-o adaptare destul de liberă în Lc. 23,30 și Ap. 6,16, amândouă pasaje cu caracter eshatologic.

27. Pentru sensul acestei construcții, vezi H. Kruse, „Die «dialektische Negation» als semitisches Idiom”, *VT* 4, 1954, pp. 385-400.

28. Vezi J.-N. Aletti, „L’argumentation paulinienne en Rm 9”, *Bib* 68, 1987, pp. 41-56, aici pp. 48-50.

În fine, alte două versete din Osea sunt citate, în NT, într-o formă diferită de cea din LXX: v. 11,1 apare în Mt. 2,15 într-o variantă („Din Egipt l-am chemat *pe Fiul Meu*”) apropiată de TM. În versiunea LXX, folosită de evanghelist pentru celelalte pasaje veterotestamentare citate de el, e vorba nu de „Fiul Meu”, ci de „fiii săi”, variantă inutilizabilă aici. În discursul său despre Înviere, în 1Cor. 15,55, Apostolul Pavel citează Os. 13,14 într-o versiune necunoscută: „Unde îți este, moarte, biruința ta? Unde îți este, moarte, boldul tău?”. E greu de spus cum va fi apărut în text noțiunea de „biruință”, care nu are nici o susținere în textul ebraic al pasajului (vezi nota *ad. loc.*), dar varianta *νίκη* „victorie” în loc de *δική* „judecată, dreptate” apare și în unele manuscrise ale LXX. În orice caz, chiar dacă textul citat de Apostol se deosebește de al Bibliei grecești, interpretarea sa este aceeași: în LXX cuvintele Domnului sună a batjocură la adresa morții, în vreme ce în TM, dimpotrivă, ele sunt mai curând o chemare la nimicirea poporului ales.

În exegeza patristică, în afara comentariilor sistematice la Cărțile Celor Doisprezece (vezi *infra*), puține sunt versetele din profeția lui Osea citate de Părinți: în principal cele susceptibile de a primi o interpretare hristologică ori eclesiologică. Pe lângă citatul neotestamentar deja amintit (6,6) și „dovada” chemării Fiului din Egipt, invocată în Evanghelia după Matei (11,1), în exegeza creștină antică, de cea mai mare popularitate s-a bucurat Os. 6,2, care vorbește de o vindecare și de ridicarea după boală „în a treia zi”, cuvinte în care Părinții au văzut o prevestire a Învierii. Cele trei pasaje vor deveni încă de timpuriu *loci classici* în interpretarea creștină a profeției lui Osea.

Începând cu Tertulian (*Adv. Iudaeos* 13.23; *Adv. Marcionem* 4.43.1) și până la Martin Luther, autorii creștini au invocat constant Os. 6,2 ca pe o prevestire a Învierii Mântuitorului și a celor mântuiți de El la sfârșitul veacului²⁹. Singurul autor patristic care nu a dat o asemenea interpretare pasajului cu pricina este Theodor al Mopsuestiei. Credincios viziunii sale exegetice „istoricizante” și adept al concepției de „revelație progresivă”, el a explicat versetul osean ca pe o aluzie nu la Înviere, ci la restabilirea stării de sănătate originare a omului (ἀποκατάστασις) și la recunoașterea Domnului și a căilor Sale.

De aceeași soartă privilegiată s-a bucurat și Os. 11,1 în varianta cu „Fiul Meu”, citată de Matei; acest pasaj va fi interpretat în sens hristologic de

29. Vezi M.L. Barré, „New Light on the Interpretation of Hosea VI.2”, *VT* 28, 1978, pp. 129-141.

numeroși Părinți; Eusebiu al Cezareei îl citează de nu mai puțin de douăsprezece ori în operele sale.

Cărțile Celor Doisprezece – și, implicit, profeția lui Osea – au atras încă de timpuriu atenția comentatorilor patristici, lor fiindu-le dedicate o serie de comentarii sistematice, care tălmăcesc textul în amănunt, verset cu verset³⁰. Între acestea, cel mai timpuriu pare a fi al lui Origen, compus, probabil, prin anii 245-246 d.H. și cuprinzând, în douăzeci și cinci de cărți, interpretări la toți Profeții Mici, cu excepția lui Abdias³¹. Din nefericire, acest prim comentariu s-a pierdut ca urmare a condamnării *post mortem* a autorului său în cursul controverselor teologice din veacurile IV-VI d.H. Supraviețuiește, în cap. 8 al *Filocaliei* origeniene, doar un fragment destul de întins din comentariul la Os. 12,5, care conține multe observații de critică textuală și o discuție asupra greșelilor gramaticale din textul LXX. Unele aspecte ale exegezei origeniene la Profeții Mici pot fi însă reconstruite, în linii mari, cu ajutorul citatelor oseene din operele ajunse până la noi, prin compararea interpretărilor autorilor alexandrini ce depind de gândirea origeniană (Chiril al Alexandriei, Hesychios, Ieronim) și cu ajutorul fragmentelor cuprinse în catene³².

De o soartă la fel de vitregă a avut parte și comentariul lui Didymos cel Orb. Scurte crâmpoie din *Comentariul* său la *Cartea lui Osea* au supraviețuit în *Sacra parallela*, operă atribuită lui Ioan Damaschinul (vezi PG vol. 95, col. 1381B și vol. 96, col. 520A).

Din comentariul origenian s-a inspirat în bună măsură, mai ales în privința conținutului, comentariul alcătuit de Ieronim (încheiat în 406 d.H. și dedicat, alături de comentariul la Ioel și Amos, prietenului său Pammachius). Comentariul lui Ieronim este caracterizat, în primul rând, de o mare acuratețe lingvistico-filologică, autorul discutând atât propria traducere, bazată pe textul ebraic, cât și LXX, ale cărei lecțiuni diferite le explică pornind de la textul ebraic. În plus, comentariul ieronimian este caracterizat de

30. Despre comentariile la Osea, vezi M.C. Pennacchio, *La tradizione esegetica di Osea nei secoli IV e V. Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro, Cirillo di Alessandria, Girolamo e Giuliano di Eclano*, Roma, 2002.

31. Cel puțin așa glăsuiesc mărturiile lui Eusebiu (HE 6.36.2) și Ieronim (*De viris illustribus* 75 și *Ep.* 33.4); vezi și P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Beauchesne, Paris, 1977, pp. 248, 382 sq.

32. Vezi M.C. Pennacchio, „Mysteria sunt cuncta quae scripta sunt». Una ricostruzione dell'esegesi origeniana di Osea”, *Adamantius* 6, 2000, pp. 26-50.

înclinația spre alegorism, preluată lăloaltă cu multe interpretări din opera lui Origen, motiv pentru care autorul a și fost acuzat de origenism în cursul disputelor doctrinare declanșate după 393 d.H. În comentariul ieronimian regăsim, nu arareori, și urmele tradiției exegetice iudaice, cu care autorul a avut contact nemijlocit. Totuși cheia interpretativă este oferită de revelația creștină, autorul tratând sistematic profețiile lui Osea ca pe tot atâtea prevestiri ale misiunii lui Hristos.

Celălalt mare comentariu la Cei Doisprezece, de tradiție alexandrină, i se datorează lui Chiril al Alexandriei și a fost alcătuit, probabil, în prima parte a activității sale, înainte de 429 d.H. În „Prefața” (1.1.7) *Comentariului la Cartea lui Osea*, autorul insistă asupra faptului că a studiat în amănunt comentariile deja existente. Multe din asemănările izbitoare de conținut între comentariul său și acela al lui Ieronim se datorează, probabil, faptului că ambii s-au inspirat din interpretarea lui Origen.

Tot în tradiția alexandrină, deși autorul e palestinian, se înscrie și comentariul sistematic al lui Hesychios, care n-are nici până astăzi o ediție critică completă. Scoliile aceluiasi autor se aseamănă în multe privințe cu interpretările lui Ieronim și Chiril al Alexandriei, lucru explicabil prin recurgerea lor la o sursă comună: Origen.

Comentariul la Cei Doisprezece compus de Theodor al Mopsuestiei este singura operă a marelui exeget (numit de tradiția siriacă orientală, pur și simplu, Interpretul) al cărei original grec a ajuns până la noi aproape în întregime (doar dedicațiile s-au pierdut), fapt cu atât mai remarcabil cu cât nici una din operele sale nu a supraviețuit în tradiție directă după condamnarea autorului în vremea lui Iustinian. Theodor comentează textul profetic în varianta antiohiană a LXX (așa-numitul „text lucianic”), căreia îi atribuie o valoare egală cu a textului ebraic. Metoda sa exegetică e caracteristică interpreților antiohieni: baza interpretării textului este sensul literal, acesta trebuind să fie abordat printr-un comentariu filologic și istoric amănunțit. Interpretările alegorice, deși nu excluse cu desăvârșire, sunt rare și bine ținute în frâu, spre deosebire de excesele alexandrinilor³³.

În aceeași tradiție se înscrie și comentariul lui Theodoret al Cyrului, alcătuit, probabil, nu cu mult înainte de anul 441 d.H. Theodoret a folosit, adesea critic, comentariile lui Chiril și Theodor al Mopsuestiei, dar s-a

33. Vezi Ch. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Petter Hanstein, Köln – Bonn, 1974, pp. 84-123.

străduit, cu rezultate vizibile, să nu rămână un simplu compilator. Comentariul lui se întemeiază tot pe varianta antiohiană a LXX; spre deosebire de Theodor, care cunoștea, probabil, ebraica, la textul ebraic Theodoret n-a avut acces decât indirect, prin intermediul limbii sale materne, siriaca, un dialect aramaic. Comentariul theodoretian este caracterizat în general de tendința autorului de a ține cumpăna dreaptă între sobrietatea de tip filologico-istoric, a predecesorului său antiohian, și alegorizarea exegeților alexandrini.

Comentariile compuse în latină de Iulian de Eclanum poartă din plin urma contactelor rodnice cu gândirea lui Theodor al Mopsuestiei, cu care autorul s-a întâlnit în vremea exilului său în Răsărit. După întoarcerea în Apus, Iulian s-a apucat să comenteze sistematic Cărțile Celor Doisprezece, dar până la noi nu au ajuns decât comentariile la Osea, Ioel și Amos, multă vreme atribuite lui Rufin din Aquileia. Luând ca text de bază traducerea latină a Bibliei, datorată lui Ieronim (Vulgata), și adesea influențat de gândirea ieronimiană, în ciuda polemicilor dintre cei doi autori, comentariul lui Iulian se resimte încă și mai puternic de pe urma contactului cu exegeza antiohiană (în speță, a lui Theodor al Mopsuestiei).

În general, comentariile sistematice ale Părinților studiază în detaliu pericope mai mult sau mai puțin întinse ale textului profetic fie insistând, dintr-o perspectivă actualizantă, asupra relevanței lor pentru comunitatea creștină din vremea lor, fie dintr-una dogmatică, asupra învățăturii (hristologice, ecleziologice, soteriologice) pe care cred a o desluși în textul profetic.

Perspectiva de lectură actualizantă se concretizează mai ales într-o interpretare în cheie etică și moralizatoare, vizibilă mai cu seamă în opera alexandrinilor. Astfel, Origen aseamănă necredința lui Israel cu viața păcătoasă a creștinilor nepăsători (*Hom. in Jos.* 8.6; *Comm. in Matt.* 15.18), iar Ieronim insistă, în comentariul la Os. 1,2, asupra înțeleșului ebr. *z'nūnīm*, pe care-l traduce nu „curvie”, ci „curviri”, „fapte curvești”, convertirea curvei Gomer de către Osea nefiind, după părerea sa, decât o întoarcere pilduitoare la moravuri sănătoase (*In Os.* 1.1.2; 1.2.19-20).

Chiril al Alexandriei atribuie adesea textului profetic o funcție dogmatică. Astfel, el interpretează Os. 6,1-3 prin prismă soteriologică: omul a fost dat pradă morții în urma păcatului lui Adam, dar prin harul mântuitor al lui Hristos el e chemat la înviere (v. 6,1). Tot în sens doctrinar au interpretat versete din Cartea lui Osea Hipolit al Romei, care a folosit pasajul referitor

la căsătoria profetului în polemica sa împotriva gnosticilor, într-un context, din păcate, greu de reconstituit azi (*Refutatio* 5.27). Și la Irineu al Lyonului, căsătoria profetului este interpretată într-un context eclezialogic, la fel cum se va întâmpla în toată gândirea patristică ulterioară. „Iată de ce”, scrie Irineu, „profetul s-a căsătorit cu o femeie din curvie: prin fapta sa el a prevestit că pământul, adică oamenii ce-l locuiesc, se va desfrâna cu totul abătându-se de la Domnul și că tocmai din acești oameni Domnul va alcătui mai apoi Biserica” (*Adv. haer.* 4.20.12). Origen va extinde apoi, printr-o exegeză totodată spiritualizantă și psihologizantă, această imagine a căsătoriei lui Osea ca *typus ecclesiae*, prefigurare tipologică a nașterii comunității creștine, la una moralizatoare, văzând în ea un *typus animae*, o prefigurare tipologică a întoarcerii sufletului păcătosului către Domnul.

AMOS

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR

Introducere și note de OTNIEL VEREȘ

Note patristice de CRISTIAN GAȘPAR

Introducere la Amos

I. Autor și datare

După cum se menționează în v. 1,1, activitatea lui Amos s-a desfășurat în timpul regilor Ieroboam al II-lea, al Regatului de Nord, și Ozias, al regatului lui Iuda. Ozias a domnit, probabil, între 781 și 740 î.H., iar Ieroboam al II-lea, între 793 și 743 î.H. (după alții între 787/6 și 747/6 î.H.). Versetul specifică, de asemenea, un moment precis, „cu doi ani înainte de cutremur”, însă nu se știe nimic despre acest cutremur. El a rămas în memoria israeliților, fiind amintit și în Zah. 14,5, însă datarea lui sigură nu s-a realizat până astăzi. Pe baza descoperirilor arheologice a fost propus anul 760 î.H. Profetul pare să-și fi desfășurat activitatea într-un timp foarte scurt, cel mult un an¹. Cert este faptul că nu putem discerne, din textul lui Amos, o desfășurare mai lungă a evenimentelor. Prin urmare, orice încercare de datare a unor evenimente anterior sau ulterior informațiilor date de profet este marcată de incertitudine².

Despre profet nu se știe altceva în afară de ceea ce ne oferă textul. Astfel aflăm că Amos era originar din Teqoa, localitate aflată la aproximativ 20 km sud de Ierusalim, menționată de mai multe ori în VT (2Rg. 14,2.4.9; 2Par. 11,6; 20,20; Ier. 6,1). Relativ recent (1990), Rosenbaum a susținut că Amos nu era din Iuda, ci din Israel: Teqoa nu ar reprezenta locul de origine al profetului, ci locul unde s-a refugiat, după confruntarea cu Amasias, preotul din Bethel (vv. 7,12-13)³. Totuși, majoritatea exegeților admit că Amos era originar din Regatul de Sud.

După cum menționează primul verset, profetul era păstor. Într-adevăr, Teqoa era un loc propice păstoritului. Termenul folosit de TM, *noqed*, are

1. J.L. Mays, *Amos: A Commentary*, SCM Press LTD, Londra, 1969, p. 2.

2. D. Stuart, „Amos”, în *Hosea-Jonah, Word Biblical Commentary*, vol. 31, Word Books, Waco, 1987, p. 285.

3. R.F. Melugin, „Amos in Recent Research”, *Currents in Research* 6, 1998, pp. 65-101, aici p. 77.

de fapt o semnificație mai bogată, referindu-se mai degrabă la un proprietar de turme sau un crescător de oi. Este posibil ca acest cuvânt să descrie și un proprietar stăpân peste alți păstori, ceea ce face din Amos un om respectat în comunitatea sa⁴. De aceeași părere e și Gerhard von Rad, care susține că profetul se bucura de o anumită reputație⁵. În v. 7,14 se menționează o altă ocupație a lui Amos, și anume „ciupitor de sicomori”. Datorită ocupației sale, Amos va fi călătorit în diferite părți ale țării și chiar în țări vecine⁶. Îl găsim profetind în Samaria, la Bethel.

Faptul că Amos nu era doar un agricultor lipsit de cultură și needucat este sugerat de stilul mesajelor sale și de cunoștințele pe care le dovedește în legătură cu neamurile dimprejur și cu istoria propriului popor, din punct de vedere religios și social⁷.

Tendința criticii din anii 1970 și din primii ani ai decadei următoare a fost de a considera Cartea lui Amos o colecție de mesaje și oracole independente, care pot fi identificate prin metodele analizei formelor⁸. Conform acestei abordări, textul final al cărții este rezultatul unui proces de compoziție extins de-a lungul unei perioade îndelungate, pe care unii o întind până la exilul babilonic⁹. Acest fapt înseamnă că, alături de mesajele originale ale lui Amos, s-ar putea identifica secțiuni aparținând unor discipoli din secolul al VIII-lea î.H. și chiar altele compuse în timpul domniei lui Iosias în regatul lui Iuda, o ulterioară redactare deuteronomistă și un supliment optimist postexilic (vv. 9,11-15)¹⁰.

O nouă direcție în exegeza Cărții lui Amos a apărut pe la mijlocul anilor 1970 în sprijinul unei abordări mult mai sincronice a textului, care accentua faptul că Amos este mai mult o compoziție decât o colecție. Susținătorii acestei ipoteze au încercat să demonstreze că un redactor din secolul al VI-lea î.H. a funcționat ca un *autor*, modelând textul în forma sa actuală ca unitate sincronă¹¹.

4. J.L. Mays, *op. cit.*, p. 3.

5. G. von Rad, *The Message of the Prophets*, SCM Press LTD, Londra, 1968, p. 101.

6. J. Niehaus, *Amos*, în T.E. McComiskey (ed.), *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, vol. I, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 1992, p. 315.

7. *Ibidem*, p. 316.

8. R.F. Melugin (*op. cit.*) oferă o trecere în revistă a principalelor abordări ale cărții lui Amos.

9. J.L. Mays, *op. cit.*, p. 13. Autorul atribuie însă cea mai mare parte a mesajelor profetului Amos însuși.

10. D. Stuart, *op. cit.*, p. 295.

11. R.F. Melugin, *op. cit.*, p. 65.

În ciuda diferențelor de nuanță prezente în lucrările cercetătorilor, există în fapt două ipoteze majore: Amos ca autor al întregii cărți – concepția tradițională, anterioară criticii moderne a Bibliei; și Cartea lui Amos ca produs final, în care se împletesc oracolele originale ale profetului cu diferite straturi de dezvoltare ulterioară. Cele două tendințe coexistă, chiar dacă a doua prevalează în studiile actuale.

II. Conținutul cărții

Perioada lui Ieroboam al II-lea a fost cea mai prosperă pentru Regatul din Nord. Marile puteri din zonă nu păreau a constitui o amenințare imediată. Deja regele Ioas, tatăl lui Ieroboam, reușise să recupereze de la aramei teritoriile din Transiordania (cf. Am. 6,13-14); comerțul cu Fenicia vecină era înfloritor, se formează averi consistente, dar se accentuează și polarizarea socială: bogații devin tot mai nedrepti și aroganți, justiția este adesea coruptă, iar regele și dregătorii nu par a sesiza primejdia care se conturează din partea Asiriei. Pe plan religios, se remarcă doar fastul ceremoniilor, neînsoțit însă de o trăire autentică.

Mesajul profetului Amos se constituie într-o mustrare aspră pentru toate acestea, mai ales cu referire la nedreptatea socială: judecătorii venali (vv. 5,7.10-12; 6,12), negustorii speculanți și necinstiți (vv. 8,4-8), femeile ahtiate după lux (vv. 4,1-3), cârmuitorii plini de suficiență și orbi în fața realității (vv. 6,1-3.13-14; 7,9), preoțimea lacomă și aservită politic (vv. 7,10-17 etc.). Aceste fărâdelegi stârnesc mânia lui Dumnezeu, care ia partea sărmanilor și disprețuiește cultul pur exterior care I se aduce (vv. 4,4-5; 5,4-5.6.14-15.21-27).

Singura salvare este convertirea, care la Amos este exprimată prin îndemnul de a-L căuta pe Dumnezeu (vv. 5,5-6); ce înseamnă această căutare este explicat în vv. 5,14-15 („Căutați binele, și nu răul... așezați din nou la porți judecata...”).

III. Formă, structură și stil literar

Textul lui Amos este variat din punctul de vedere al tipului de materiale narative prezente. Se pot identifica cinci astfel de categorii de materiale narative: 1) mesaje aparținând profetului însuși; 2) relatări la persoana I a viziunilor; 3) o relatare la persoana a III-a despre opoziția întâmpinată

de Amos la Bethel; 4) fragmente dintr-un vechi imn închinat Domnului; 5) titlul cărții (v. 1,1)¹².

Cartea lui Amos este un text variat ca stil și conținut, însă structura se poate discerne destul de ușor: secțiunile ei majore sunt marcate de conținutul și de forma lor. Textul poate fi împărțit în trei secțiuni majore: *capitolele 1-2*, în care sunt conținute opt oracole împotriva mai multor neamuri învecinate, dar și împotriva regatului lui Israel și celui al lui Iuda; *capitolele 3-6*, în care atenția profetului se îndreaptă exclusiv asupra lui Israel și a păcatelor acestuia; *capitolele 7-9*, cuprinzând o serie de cinci viziuni ale profetului, urmate de alte câteva oracole și întrerupte de o relatare autobiografică sau biografică a confruntării dintre profet și preotul de la Bethel, Amasias.

O structură diferită este propusă de Stuart, care împarte textul după cum urmează: 1,2-6,14 – primul grup de oracole; 7,1-8,3 – viziunile profetului împreună cu narațiunea biografică; 8,4-9,15 – grupul final de oracole¹³. Chiar dacă acceptăm această împărțire, prima secțiune tot apare structurată în două pasaje extinse: primele două capitole și restul textului.

Textul nu ridică probleme majore în ce privește structura sa. Chiar dacă părți din secțiunile majore prezintă o natură compozită¹⁴, nefiind legate formal, ele prezintă totuși o unitate tematică (de exemplu, vv. 8,4-14; 9,1-10), ceea ce dovedește faptul că textul a fost organizat în funcție de un scop bine determinat. Un alt aspect structural care suscită diferite interpretări este situarea pasajului biografic în economia textului, în vv. 7,10-17, între viziunea a treia și a patra a profetului, ceea ce conduce aparent la întreruperea unității secțiunii. Au fost propuse mai multe ipoteze. De pildă, Richard S. Cripps consideră că, în cazul în care acest pasaj a circulat ca text independent, el a fost intercalat între cele două viziuni, deoarece așa a socotit de cuviință redactorul final sau unul mai timpuriu; dacă ar trebui să căutăm un alt loc în text pentru această relatare, cele mai bune opțiuni ar fi la sfârșitul capitolului 3 sau după cea de-a patra viziune (vv. 9,1-4)¹⁵. Mays consideră

12. D. Stuart, *op. cit.*, p. 286. Autorul le-a așezat într-o ordine descrescătoare, în funcție de mărimea fiecărei categorii.

13. *Ibidem*, p. 287.

14. Ceea ce îi determină pe majoritatea susținătorilor criticii formelor să afirme că textul a ajuns la forma sa finală într-o perioadă îndelungată și a fost organizat de redactori diferiți.

15. R.S. Cripps, *A Critical & Exegetical Commentary on the Book of Amos*, SPCK, Londra, 1969, p. 311.

că relatarea biografică indică existența unei persoane – sau a unui grup – care a avut informații de primă mână despre activitatea lui Amos și a compus pasajul respectiv în relație cu v. 7,9, incluzându-l aici; mai mult, ar fi adunat mesajele lui Amos, fiind și la originea structurii actuale a cărții¹⁶.

Cea mai plauzibilă ipoteză pare să fie totuși a lui Stuart, care prezintă avantajul simplității prin păstrarea ordinii cronologice a textului biblic, fără nevoia unor alte conjecturi pentru explicarea poziției acestui pasaj. În consecință, organizarea celor patru viziuni nu este atât tematică, ci mai degrabă cronologică, a patra viziune demonstrând faptul că predicarea lui Amos nu a fost oprită de intervenția brutală a preotului Amasias¹⁷.

Una din trăsăturile caracteristice ale mesajelor lui Amos este și forma lor de discursuri judiciare. Această formă nu apare doar în literatura veterotestamentară, ci și în texte aparținând literaturii juridice a Orientului antic: analele regelui hitit Mursilis al II-lea (cca 1325 î.H.) și cronica asiriană a lui Tukulti-Ninurta¹⁸. Rețeta acestui tip de discurs este următoarea: 1) descrierea scenei de judecată; 2) discursul judecătorului: A. adresarea către acuzat; a. reproșul (bazat pe acuzație); b. afirmația (de obicei la persoana a III-a) că acuzatul nu are nici o apărare; B. pronunțarea vinovăției; C. sentința (la persoana a II-a sau a III-a)¹⁹. Cu variații minore, iată rețeta care se regăsește în oracolele împotriva neamurilor: 1) formula introductivă: „acestea le zice Domnul”; 2) vestirea generală a pedepsei și certitudinea ei; 3) dovada păcatului, introdusă prin „pentru că...”; 4) anunțarea pedepsei: „voi trimite foc”; 5) formula conclusivă: „zice Domnul”. Niehaus semnalează prezența acestei rețete și în oracolul din vv. 5,18-27²⁰.

Stilul Cărții lui Amos este foarte variat și dinamic, profetul dovedindu-se a fi un orator cu mare putere de convingere și un poet autentic, având capacitatea de a întrebuința toate mijloacele literaturii orale disponibile în cultura Israelului²¹. Prezentăm mai jos principalele tehnici și procedee retorice folosite de Amos²².

16. J.L. Mays, *op. cit.*, p. 13.

17. D. Stuart, *op. cit.*, pp. 287, 369-370. Pentru alte observații privind acest pasaj, vezi notele explicative.

18. J. Niehaus, *op. cit.*, p. 318.

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*, p. 320.

21. Cf. J.L. Mays, *op. cit.*, p. 5.

22. Cf. D. Stuart, *op. cit.*, p. 285.

În mod obișnuit, profetul folosește așa-numitele „formule de recunoaștere”: „Așa vorbește Domnul”, „Acestea le spune Domnul”, „zice Domnul”, „cuvântul/oracol al Domnului”. Amos folosește, de asemenea, o formulă menită să capteze atenția: „ascultați cuvântul acesta” (vv. 3,1; 4,1; 5,1; 8,4). De trei ori, profetul introduce cuvintele Domnului printr-o formulă de jurământ: „Se jură Domnul...” (vv. 4,2; 6,8; 8,7).

Un alt procedeu este exemplificarea, prin care caută să surprindă esența unei atitudini sau a unui tip comportamental²³: în v. 4,1, ilustrează comportamentul femeilor bogate ale Samariei; în v. 6,13 profetul exemplifică modul de vorbire al celor care se încredeau în forța lor militară; în vv. 8,5-6 portretizează lăcomia și nedreptatea negustorilor; iar în v. 9,10 îi caracterizează pe cei care nu cred în apropierea pedepsei divine. Amos introduce în textul său trei fragmente dintr-un imn închinat Domnului (vv. 4,13; 5,8; 9,5-6), integrându-le în mesajul său pentru a sublinia ceea ce dorea să transmită.

Un aspect demn de remarcat la Amos este modul în care folosește o anumită structură repetând-o în întregime sau reluând anumite expresii importante pentru a conduce discursul spre un climax²⁴. Cel mai cunoscut discurs structurat astfel este secțiunea 1,3–2,16, care cuprinde șase oracole împotriva neamurilor, urmate de cele împotriva lui Iuda și Israel. Oracolul împotriva lui Israel este cel mai elaborat și extins, reprezentând apogeul întregului grupaj. Această secțiune se individualizează și prin modalitatea prin care este anunțată pedeapsa, modalitate constând într-un tipar numeric regăsit în toate cele opt oracole: „Pentru trei nelegiuiri ale... și pentru patru”. Formula, exprimată simbolic prin $x/x+1$, este un procedeu numeric frecvent utilizat în VT, mai ales în textele sapiențiale și întâlnit, de asemenea, în literatura Orientului Apropiat antic²⁵.

Alt procedeu literar este ironia. Ironia lui Amos este foarte incisivă, fapt manifestat, de pildă, în vv. 4,4-5, unde profetul se referă la viața cultică a poporului Israel, îndemnându-l aparent la sporirea unor practici exterioare: zeciuiala, punctualitatea sacrificiilor, iar apoi chiar somându-l să aducă jertfe într-un mod incorect²⁶. Ironia se transformă în sarcasm, de pildă în

23. *Ibidem*.

24. Cf. J.L. Mays, *op. cit.*, p. 6; J. Niehaus, *op. cit.*, p. 323; D. Stuart, *op. cit.*, pp. 285-286.

25. Pentru mai multe informații despre acest procedeu literar, vezi notele explicative.

26. Vezi notele.

v. 4,1, unde profetul se adresează femeilor din clasa înaltă a Samariei, numindu-le „juninci ale Basanului”.

Ironia transpare și în modul în care se raportează la istoria lui Israel²⁷. Dumnezeu îi reamintește poporului eliberarea din Egipt (v. 2,10), însă, din pricina rebeliunii împotriva Creatorului și Eliberatorului său, acesta – într-o inversiune ironică – a lovit poporul așa cum lovise Egiptul: prin lăcuste, ciumă (vv. 4,9.10); din pricina neascultării și nepocăinței lui Israel, Dumnezeu vestește că va trece „prin mijlocul lui” (v. 5,17), tot așa cum trecuse prin mijlocul Egiptului, pentru a aduce judecata și pedeapsa.

Pe lângă procedeele amintite, Amos recurge și la alte figuri și forme literare pentru a-și convinge ascultătorii: un cântec de jale compus cu măiestrie și complexitate (vv. 5,1-17); comparații, ghicitori, proverbe și expresii populare (vv. 2,9; 3,12; 5,2.7.19.24; 6,12; 9,9); formule de blestem (v. 7,17); metafore (vv. 1,3; 2,13; 3,12; 4,1; 9,9).

IV. Vocabularul LXX

Relația dintre TM și textul Septuagintei reprezintă un domeniu important al studiilor despre Cartea lui Amos. Chiar și o privire fugară va releva imediat diferențele existente între cele două versiuni. Dar cercetătorii sunt de acord că diferențele dintre LXX și TM sunt mult mai puține decât concordanțele dintre cele două. LXX încearcă în general – și reușește de cele mai multe ori – să fie fidelă originalului ebraic²⁸. În această secțiune vom examina modul în care traducătorul grec al lui Amos a înțeles și redat originalul²⁹. Pentru a oferi o privire de ansamblu cât mai utilă, am structurat materialul în mai multe categorii, oferind câteva exemple concludente în cazul fiecăreia.

27. J. Niehaus, *op. cit.*, pp. 325-326.

28. Swete afirmă că, în ansamblu, versiunea greacă țintește spre fidelitate și o face chiar cu prețul sacrificării idiomului grecesc (H.B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, KTAV Publishing House, New York, 1968, p. 323).

29. Textul nostru se bazează pe articolul lui J.A. Arieti, „The Vocabulary of Septuagint Amos”, *Journal of Biblical Literature*, vol. 93, nr. 3 (septembrie 1974), pp. 338-347. Acest articol, la rândul său, are ca surse lucrările lui J. Ziegler, *Duodecim prophetae* și cea a lui H.B. Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*. Pentru sensuri am folosit și Lexiconul lui T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Peeters, Louvain, 2002.

a) Cazuri în care LXX conține „plusuri” față de TM: cuvintele grecești folosite pentru a echivala textul ebraic oferă un înțeles suplimentar.

Astfel, μετανοεῖν echivalează ebraicul *niham* „a se căi” în vv. 7,3.6. În greaca clasică înseamnă „a schimba gândul”. Astfel, semnificația religioasă a termenului se îmbogățește cu ideea unei schimbări de mentalitate și atitudine, perpetuând acest sens și în NT.

Verbul στερεοῦν „a întări, a face solid” echivalează mai multe cuvinte ebraice³⁰, conferindu-le o anume valoare metaforică. De pildă, în Am. 4,13, unde traducătorul a confundat complementul direct al verbului, *harim* „munți”, cu *ha-ra'am* „tunetul”, traducând în loc de „Cel care plăsmuiește munții”, „Cel care întărește tunetul”.

b) Cazuri în care LXX prezintă „minusuri” față de TM. Sunt cazurile în care aria de semnificație a cuvintelor ebraice este mai largă decât cea a cuvintelor grecești, ceea ce duce la pierderea înțelesului deplin. Un asemenea cuvânt este ὀσφραίνεσθαι „a miroși”. Echivalentul ebraic este *'ariah*, cuvânt care comportă, în domeniul sacrificial, sensul suplimentar de „a agreea (o jertfă)”, „a găsi plăcere în”.

Cuvântul μάταιος traduce ebraicul *kazabh* „zei falși, minciuni”, însă cuvântul grecesc are înțelesul primar de „gol, fără valoare”. Astfel, sensul cuvântului ebraic nu este redat pe deplin.

c) Cazuri în care textul LXX reține cu grijă o anumită distincție, manifestând-o și în alegerea consecventă a anumitor cuvinte grecești. Un exemplu este λαλεῖν care, în Septuaginta, în general, și în Amos, în special, este aproape întotdeauna folosit pentru a echivala forma intensivă (*pi'el*) a ebraicului *dābhar*. Verbul *'amar*, care exprimă pur și simplu acțiunea de a spune cuvintele, este tradus prin λέγειν.

d) Cazuri în care traducătorul LXX a manifestat o mare atenție în alegerea sensurilor. De exemplu, pentru a sublinia caracterul impur al locurilor de cult din Israel, în Am. 7,9, el redă *miq'daš* „sanctuar” cu τελετή, care se referă la ritualul păgân de inițiere în mistere, echivalare care mai apare doar în 3Rg. 15,12.

O altă situație de acest gen se manifestă în cazul cuvântului ebraic *'akhal*, cu sensul de bază „a mânca”, dar care posedă o varietate de conotații metaforice: sabia „mănâncă carnea” (Deut. 32,32); focul „mănâncă zidurile” (Am. 1,4); o țară își poate „mânca locuitorii” (Num. 13,32). Când

30. Pentru lista acestora, vezi J.A. Arieti, *op. cit.*, p. 339.

termenul ebraic are o conotație puternic negativă, LXX îl redă prin κατεσθιέν „a mânca în întregime, a înghiți, a mistui”. Când termenul are un sens neutru, exprimând pur și simplu actul de a mânca, este tradus prin verbul simplu ἐσθίειν.

e) Cazuri în care nu se face nici o distincție în greacă, alegerea cuvântului fiind aleatorie. Această situație apare chiar și pentru termeni importanți.

Grecescul ἁμαρτία „păcat” traduce atât 'āwon, în Am. 3.2, cât și ḥatt'at, în Am. 5,12. Există trei echivalări majore pentru 'āwon: ἀνομία, ἁμαρτία, ἀδικία. Aceste cuvinte nu pot fi deosebite în funcție de context sau înțeles, ci numai în funcție de cărțile în care apar.

Ebraicul ḥerebh „sabie” este tradus întotdeauna prin ῥομφαία în Amos (vv. 1,11; 4,10; 7,9.11.17; 9,1.4.10) și de 25 de ori în restul profețiilor mici, în timp ce μάχαιρα este întrebuințat o singură dată în profeții mici și de 22 de ori în Isaia, fără vreo deosebire semnificativă.

Miș^epaṭ „judecată” este tradus în Amos fie prin κρίσις, fie prin κρίμα³¹.

f) Cazul celor câteva hapax legomena din textul ebraic al lui Amos care sunt redade foarte bine de LXX. În majoritatea cazurilor cuvântul a fost interpretat, și în multe dintre acestea interpretarea pasajului nu este deloc inferioară celei moderne³².

g) Cazul terminologiei filozofice și sacrificiale. Chiar dacă unele cuvinte grecești au ajuns să aibă în limbajul filozofic o semnificație specifică, este firesc ca în Amos să fie folosite cu sensul lor de bază. Astfel, λόγος este folosit în Amos întotdeauna pentru a reda sensul literal de „cuvânt” (vv. 1,1; 3,1; 4,1; 5,1.10; 6,13; 7,10.16; 8,11.12). La fel ἐλέγχειν, care în filozofie ajunge să aibă sensul de „a respinge logic” (și care a dat termenul tehnic ἔλεγχος pentru a denumi acea parte din dialogurile lui Platon în care se respinge o afirmație), în Amos are înțelesul simplu de „a muștra, a admonesta” (v. 5,10). Cuvântul ψυχή înseamnă, în Am. 2,14.15, „viață”, traducând ebraicul nepheš „suflare de viață”.

Limba ebraică are o paletă largă de termeni sacrificiali: 'olāh „ardere de tot”, min^ehāh „prinos din cereale”, šelem „jertfă de pace/împăcare”³³. Traducătorul LXX al lui Amos nu a făcut întotdeauna distincție între tipurile de jertfe: de pildă, min^ehāh este tradus de două ori prin θυσία (vv. 5,22.25), însă θυσία traduce și termenul generic z^ebhaḥ în v. 4,4.

31. Pentru alte exemple, vezi J.A. Arieti, *op. cit.*, p. 343.

32. Pentru exemple de hapax, vezi *ibidem*, pp. 343-345.

33. Pentru echivalările grecești, vezi și *Septuaginta*, vol. I, Glosar, pp. 621 și urm.

Concluzie: în textul lui Amos, vocabularul LXX dovedește fidelitate față de textul ebraic, însă, după cum am văzut, uneori, alegerea termenilor este variabilă, iar în alte cazuri, mai ales acolo unde limba ebraică este mai bogată ca semnificație, LXX nu poate reda înțelesul deplin al termenilor. Există și cazuri în care LXX „adaugă” înțelesului original sau, prin folosirea repetată a unui termen, caută să ofere anumite invariante de traducere.

V. Unitatea textului lui Amos în Septuaginta

În studiul său despre această carte a LXX, George Howard a formulat sugestia că o scurtă secțiune din Amos, vv. 8,12–9,10, ar reprezenta o traducere independentă de restul textului³⁴. Convențional, autorul notează porțiunea 1,1–8,11 cu „A”, porțiunea 8,12–9,10 cu „B”, iar 9,11–15 cu „C”. Prima observație pe care o face Howard este că traducătorul primei secțiuni manifestă mari curențe în privința cunoștințelor geografice: de pildă, în v. 2,2 numele orașului Qeriōth este tradus ca un nume comun prin τῶν πόλεων αὐτῆς „ale cetăților ei”, iar în v. 5,5 Beer-Șebha este tradus prin „Fântâna Jurământului”. Spre deosebire de acesta, autorul secțiunii B, presupus independent, este exact în redarea locurilor geografice, printre care și acesta din urmă, transliterat în v. 8,14, ca și în restul LXX, Βηρσαβέε. Se poate obiecta aici că două ocurențe nu sunt suficiente ca argument; pe de altă parte, nerekunoașterea unor toponime și traducerea lor cu substantive comune apare în multe alte locuri în LXX. În plus, după cum arată T. Muraoka, cetatea Qeriōth nu este foarte cunoscută, localizarea ei fiind disputată³⁵. În același timp este greu de crezut că străvechea Beer-Șebha nu ar fi fost cunoscută de traducătorul lui Amos.

În al doilea rând, Howard atrage atenția asupra modului diferit în care este tradus cuvântul *'aharīth* „rest, capăt”, în prima secțiune și în cea de-a doua. Astfel, în v. 4,2, *'aharīth^eken* este tradus τοὺς μεθ' ὑμῶν „pe cei dimpreună cu voi”, iar în v. 8,10, *'aharīthāh*, prin τοὺς μεθ' αὐτῶν „pe cei

34. G. Howard, *Some Notes on the Septuagint of Amos*, *Vetus Testamentum*, vol. 20, Fasc. 1 (ianuarie 1970), pp. 108-112.

35. T. Muraoka, „Is the Septuagint Amos VIII 12-IX 10 a Separate Unit?”, *Vetus Testamentum*, 20, Fasc. 4 (octombrie 1970), pp. 496-500. Totodată, Muraoka remarcă faptul că împărțirea lui Howard violentează firul natural al cuvintelor profetului deoarece paragraful care constituie prima parte a secțiunii „B” începe cu expresia „Iată, vin zile”, în v. 11, nu 12.

dimpreună cu el”. În schimb, în v. 9,1, cuvântul *'aharītham* este tradus corect prin τοὺς καταλοίπους αὐτῶν „pe cei rămași dintre ei”. Spre deosebire de Howard, Muraoka consideră că diferența nu este dovada unor traducători diferiți, ci este condiționată de contextul în care apar diferitele forme.

Un alt aspect adus în discuție de Howard este presupusa diferență stilistică între secțiunile A și B, vizibilă în modul în care este tradusă construcția infinitivului absolut. În opinia sa, opțiunea din secțiunea B reprezintă un caz foarte rar pentru LXX de a conferi construcției ebraice nuanță intensivă. Muraoka vede în cele două redări o simplă variație stilistică, nu amprenta unor traducători deosebiți.

O ultimă observație a lui Howard se referă la afinitatea dintre secțiunile A și C: ele ar fi caracterizate prin incorectitudine și calitate similară a traducerii, în timp ce secțiunea B ar manifesta un standard înalt de acuratețe.

Deosebirile pe care le subliniază cercetătorul nu sunt decisive pentru a lua serios în considerație ipoteza unor traducători diferiți pentru cele două secțiuni³⁶.

36. Cf. și *ibidem*, p. 499.

MICHEA

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR
Introducere și note de OTNIEL VEREȘ

Introducere la Michea

Cartea profetului Michea este a șasea din grupul celor doisprezece profeți mici, după canonul ebraic, și a treia, după Septuaginta¹, urmând cărților lui Osea și Amos.

I. Autor și datare

Structura și organizarea materialului narativ al lui Michea ridică unele probleme criticilor de text și exegeților care nu se pretează la soluții ușoare sau definitive. Aspectele cele mai nevralgice privesc unitatea cărții și modul în care a fost alcătuită. Concluzia cu privire la cele două aspecte determină și opinia cu privire la autorul cărții și la perioada redactării. În viziunea lui Brevard S. Childs, comentariile actuale la Michea ilustrează o criză a metodologiei exegetice – astfel că, în ciuda multelor detalii și observații folositoare, nu se detașează posibilitatea unui consens general cu privire la forma sau funcția cărții².

Abordarea critico-istorică a Cărții lui Michea a început în secolul al XIX-lea, odată cu ridicarea problemei unității acestei profeții. Trebuie menționat și faptul că această problemă a apărut pe fondul abordării cărților profetice pornind de la presupuzițiile iluministe, care includeau și negarea profeției supranaturale. Primul profet a cărui carte a căzut victimă suspiciunilor în ceea ce privește lipsa de coerență a fost Isaia³. În cazul Cărții lui Michea, cea mai disputată parte o reprezintă capitolele 4–7. Heinrich Ewald a fost printre primii care au negat unitatea inițială a cărții, susținând, în 1867, că ultimele două capitole (6–7) presupun un context ulterior (și diferit) față

1. Diferențele dintre TM și LXX vor fi semnalate și comentate în note.

2. B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress Press, Philadelphia, 1986, p. 431.

3. R.B. Dillard, Tremper Longman III, *An Introduction to the Old Testament*, Apollos, Leicester, 1995, p. 399.

de primele cinci⁴. În 1878, Wellhausen a argumentat că vv. 7,7-20 este un text postexilic, înrudit cu a doua parte a Cărții lui Isaia (începând de la capitolul 40)⁵. În 1871, Oort a susținut că Mich. 4,1-7.11-13 a fost inserat de un profet ulterior, aflat în dezacord cu ideologia lui Michea⁶.

Punctul de cotitură în critica literară a lui Michea a avut loc odată cu articolul lui Bernhard Stade din 1881, în care acesta a atribuit capitolele 4-5 integral perioadei postexilice, negând astfel orice unitate a cărții⁷. La începutul secolului XX, exegeții se arătau, în general, de acord asupra faptului că numai primele trei capitole pot fi atribuite cu siguranță profetului (în afară de vv. 2,12-13), capitolele 4-5 și pericopa 7,7-20 aparținând unor perioade ulterioare, după unii chiar postexilice, în timp ce textul cuprins între 6,4 și 7,7 rămânea supus criticii, întrucât nu exista o datare certă⁸.

Mulți alți critici și comentatori (Schmidt, Lindblom, Günkkel, Lescow, Jeremias, Mays, Renaud, Willis) au înaintat diferite ipoteze de-a lungul secolului XX. Singurul principiu major asupra căruia au căzut de acord cei mai mulți dintre ei a fost că profeția lui Michea este o lucrare alcătuită în cursul unei lungi perioade de timp, nefiind terminată decât în perioada post-exilică, așadar produsă de mai mulți autori. Dincolo de acest acord de principiu, ipotezele comentatorilor oferă o imagine divergentă.

În tratarea unor aspecte atât de importante precum cele referitoare la autor și datare, presuposițiile de la care pornim sunt esențiale. În ce privește cărțile profetice, există un curent, oarecum dominant într-o anumită perioadă, caracterizat de respingerea profeției anticipative și, prin urmare, de datarea predicțiilor în timpul împlinirii lor, sau mai ales după aceasta. În cazul unei cărți precum Michea, compusă din numeroase oracole, dintre care multe nu par să se afle într-o legătură ideatică sau logică, această presuposiție nu contribuie decât la intensificarea dificultăților cu privire la cronologia și autorul cărții, nicidecum la soluționarea ei.

Nu este aici locul să privim, în detaliu, fiecare pericopă a cărții pentru a vedea argumentele celor care susțin unitatea și ale celor care se opun

4. *Ibidem*.

5. Childs, *op. cit.*, p. 430.

6. T.E. McComiskey, *Micah*, în *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 7, ed. Frank E. Gaebelein, Richard P. Polcyn, The Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1985, p. 396.

7. *Ibidem*, p. 430.

8. *Ibidem*.

ipotezei unui autor unic. Majoritatea exegeților care susțin ipotezele abordării critico-istorice atribuie doar primele trei capitole (mai precis, cea mai mare parte a acestora) profetului Michea, iar restul textului, unor scriitori anonimi din perioade ulterioare. Partea minoritară a criticii o reprezintă cei care acceptă unitatea cărții sub pana lui Michea, ca autor și editor al tuturor oracolelor. Astăzi s-a ajuns totuși la un echilibru, și cei care detectează mai multe straturi redacționale nu pornesc neapărat de la premisa că nu există profeție anticipativă, argumentele ținând mai degrabă de adresabilitatea textului către contemporani și de criterii de ordin lingvistic sau literar.

Conform textului biblic, autorul profeției este Michea (v. 1.1). În TM, profetul este prezentat sub forma abreviată a numelui său, *Mīkhāh*, forma completă – sugerată de LXX – fiind *Mīkhāyāh*. În textul canonic al VT mai există un singur profet cu acest nume, *Mīchāyāh*, fiul lui *Yim^elāh*, care și-a desfășurat activitatea în timpul regelui Ahab (cca 874-852 î.H.) și al cărui nume apare în 1Rg. 22,8-28 (TM) și 2Par. 18,3-27. Numele profetului înseamnă: „Cine este ca *YHWH*?”. Se poate spune că profetul își inserează numele și în textul cărții, la v. 7,18, în imnul final al profeției, unde vorbește despre unicitatea lui Dumnezeu ca iertător și „Dumnezeu de cuvânt” (își ține făgăduințele)⁹. Michea mai este menționat o singură dată în VT, în Cartea lui Ieremia, cap. 26,17-19 (TM).

Profetul este numit *hammoraštī*, apelativ care indică locul său de obârșie, toponimul complet fiind Moreșeth-gath (cf. v. 1,14)¹⁰. Această localitate a fost identificată cu Tell el-Judeyeh, aflat la poalele dealurilor din sud-vestul Iudeei¹¹. Este numit adesea „profetul celor sărmani”, condamnați la sărăcie de către cei bogați (cf. vv. 2,1-5.6-11)¹².

Primul verset al cărții plasează activitatea profetului în secolul al VIII-lea î.H., mai exact în timpul regilor lui Iuda Ioatham (750-732 î.H.), Achaz (732-716 î.H.) și Ezekias (715-686 î.H.). Prin urmare, activitatea lui s-a suprapus cu a profetului Isaia și chiar locul natal al lui Michea nu se afla

9. Vezi notele explicative la aceste versete. Evident, această asociere a semnificației numelui său cu unicitatea lui *YHWH* este detectabilă numai în textul ebraic.

10. Spre deosebire de LXX, care înțelege prin *Moraști* numele tatălui profetului; vezi nota la verset.

11. B.K. Waltke, *Micah*, în T.E. McComiskey (ed.), *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, Baker Books, Grand Rapids, 1993, vol. II, p. 594.

12. B.K. Waltke, *Micah*, în *Obadiah, Jonah and Micah: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries, Inter-Varsity Press, Leicester – Downers Grove, 1988, p. 138.

departe de al lui Isaia. Referirea la distrugerea Samariei (v. 1,6) plasează începutul activității lui Michea undeva înainte de această dată (722/721 î.H.), în timp ce Ier. 26,18 (TM) citează Mich. 3,12 ca oracol transmis în timpul domniei lui Ezekias. Probabil cea mai timpurie referință istorică identificabilă în textul lui Michea se află la 1,10-16, care, cel mai probabil, descrie invazia lui Sennaherib în Iuda din anul 701 î.H. Criticii sunt însă împărțiți și în privința acestui aspect¹³. Dacă fragmentul este opera lui Michea – după cum credem noi! –, înseamnă că el a profețit cel puțin până la sfârșitul secolului al VIII-lea î.H.

II. Formă, structură și caracteristici literare

Aspectul care a pus cele mai multe probleme exegeților este aparenta lipsă de coerență a textului, forma sa mai degrabă liberă. Aceasta i-a determinat pe cei mai mulți comentatori să atribuie anumite pasaje unor autori din perioade diferite.

Nu se poate trece cu vederea „flexibilitatea” stilului lui Michea. Însă acest fapt nu trebuie să ne conducă la concluzii pripite sau definitive. Redăm cuvintele lui Luther¹⁴ cu privire la stilul oratoric al profeților Vechiului Testament: „Au un mod ciudat de a discuta, asemenea oamenilor care, în loc să procedeze într-o modalitate ordonată, divaghează de la un lucru la altul așa încât nu poți să-ți dai seama unde este începutul sau sfârșitul și nici să vezi unde vor să ajungă”. Această remarcă pare deplin justificată când abordăm textul lui Michea.

Ipotezele cu privire la modul de formare a textului, în forma sa definitivă, variază considerabil, în ciuda acordului de principiu conform căruia textul final constituie produsul redactării de-a lungul unei perioade extinse de timp. Cartea lui Michea se înfățișează ca o colecție de oracole și mesaje de judecată și speranță, îndemnuri, tânguiri, rugăciuni, un imn și o proclamare a epifaniei lui Dumnezeu¹⁵. Apare evident că profetul nu a rostit aceste mesaje într-o singură perioadă de timp, așa încât textul reprezintă o antologie de profeții coextensive cu toată activitatea sa¹⁶. De aceea, în examinarea

13. Pentru ipotezele criticii cu privire la datarea evenimentelor descrise de Michea, vezi nota la pasaj.

14. Citat în Waltke (1988, p. 144).

15. *Ibidem*.

16. Dillard, Longman III, *op. cit.*, p. 400.

structurii textului, aspectul cronologic nu joacă rolul principal¹⁷. Într-adevăr, dacă am urma direcția analizei cronologice, am găsi mai multe dificultăți decât soluții.

O ipoteză definitivă cu privire la structura cărții este greu de formulat, fapt demonstrat de însăși multitudinea de teorii emise de critici. Chiar și numărul pericopelor face obiect de dispute. Pe de altă parte, aceasta nu înseamnă că nu putem discerne totuși o anumită structură în textul lui Michea: aceste mesaje, cândva independente, au fost așezate împreună și puse în legătură prin anumite cuvinte-cheie și particule logice¹⁸. Aceste conexiuni logice și lingvistice sunt perceptibile mai ales în textul ebraic.

Ceea ce deosebește profeția lui Michea de alte cărți profetice este modul de compoziție, mai precis faptul că structura se abate de la schema recurentă: oracole împotriva lui Israel, împotriva neamurilor, oracole de speranță pentru Israel¹⁹. Michea alternează mesajele de pedeapsă și judecată cu cele de speranță și le repetă în câteva cicluri. Criticii și exegeții au dezbătut îndelung modul în care această alternanță determină structura cărții. Brevard S. Childs vorbește despre „un tipar clar de secțiuni alternante de judecată și mântuire”²⁰. Există, *grosso modo*, trei ipoteze majore în ce privește structura cărții. Cei mai mulți exegeți decupează textul în trei părți: 1–3 (judecată), 4–5 (speranță), 6–7 (judecată). O variantă a acestei ipoteze este împărțirea ultimei secțiuni în două substructuri, prima (6,1–7,6) fiind un mesaj de amenințare și judecată, a doua (7,7–20), un mesaj de speranță și mântuire²¹. Alții comentatori, cum ar fi Ewald, Mays, Lescow, împart cartea în două secțiuni: cap. 1–5 și 6–7.

Ipoteza cel mai bine susținută de text este cea a lui John T. Willis și Lesslie C. Allen, reluare și dezvoltare a analizei prezentate de C.F. Keil în introducerea la comentariul la Cartea lui Michea²². Conform analizei respective, structura cărții este următoarea: 1,2–2,13; 3,1–5,15 și 6,1–7,20. Cele trei secțiuni se disting în mod limpede prin modul în care sunt introduse: același cuvânt apare în toate: *šim’ ū*, „ascultați”. În același timp,

17. *Ibidem*.

18. Waltke (1988, p. 144).

19. *Ibidem*.

20. Childs, *op. cit.*, p. 431.

21. Printre criticii care susțin această împărțire se numără J.M.P. Smith, G.A. Smith.

22. C.F. Keil, *Minor Prophets*, în C.F. Keil și F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament in ten volumes*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1980, p. 422.

conținutul lor apare marcat prin repetarea aceluiași tipar: trece de la mustrare și amenințare spre promisiune și speranță²³. În acest caz pasajul 2,12-13 nu mai poate fi considerat o inserție ulterioară, deoarece, conform acestei ipoteze, versetele ocupă un loc normal în economia textului. Mai mult, trebuie remarcat faptul că fiecare mesaj de speranță din cele trei secțiuni dezvoltă motivul lui *YHWH* ca păstor al poporului Său, ceea ce sporește unitatea cărții²⁴. În acest fel reiese mai bine legătura internă dintre secțiuni. „În prima predomină amenințarea judecării; în a doua, anunțarea mântuirii mesianice; în a treia urmează îndemnul la pocăință și smerire sub mâna Domnului pentru a avea parte de mântuirea anunțată de Michea.”²⁵ În mod evident, această soluție nu reprezintă o dezlegare a tuturor „enigmelor” pe care le conțin multe dintre pericopele celor trei secțiuni, dar prezintă avantajul de a scoate în evidență coerența textului.

În ceea ce privește stilul, Cartea lui Michea ne oferă un text viu, dinamic și variat. Autorul folosește multe procedee retorice și literare, cum ar fi metafora, comparația, paronomaza, dialogul, exortația, imnul, jocul de cuvinte și imagini. Reprezentative pentru stilul Cărții lui Michea sunt mai ales două texte: vv. 1,10-16, care prezintă înaintarea lui Sennaherib în Iuda, atestată din punct de vedere istoric, unde profetul își arată măiestria prin jocurile de cuvinte realizate între diferitele toponime și blestemele care cad asupra locurilor²⁶. Al doilea text, deosebit din punct de vedere estetic, este 4,1-5. Acest fragment a fost supus intens analizei exegetilor, datorită asemănării extraordinare cu Is. 2,2-4, asemănare pe baza căreia unii afirmă întâietatea lui Isaia, alții a lui Michea, în timp ce o a treia categorie susține o sursă liturgică comună ambilor profeți²⁷.

III. Conținut, mesaj și receptare neo-testamentară

Textul începe cu imaginea lui Dumnezeu ca suveran peste întregul pământ și chemarea la judecată a poporului, pentru neascultare. Israel este amenințat cu pedeapsa prin exil din pricina păcatelor și a necredinței sale. Dar

23. *Ibidem*.

24. Waltke (1988, p. 145).

25. Keil, *op. cit.*, p. 424.

26. Vezi notele la pasajul respectiv.

27. Vezi notele la acest text.

anunțarea pedepsei scoate la orizont și speranța mântuirii, prin rămășița care va supraviețui și va fi condusă de Regele ei (vv. 2,12-13).

A doua secțiune urmează aceeași structură, a alternanței judecată/pedepsă – speranță/mântuire. Capitolul 3 conține trei oracole ale judecății: vv. 1-4.5-8.9-12. Însă, după amenințări, *YHWH* promite că va înălța Ierusalimul mai presus de toate popoarele (vv. 4,1-5) și-i va aduna pe cei rămași sub stăpânirea Sa (vv. 4,6-8). Poporului îi este promisă, apoi, nașterea unui cârmuitor care îi va elibera de toți asupritorii și sub conducerea căruia cei rămași vor fi adunați și conduși spre victorie (vv. 4,9–5.14). Tiparul structural este respectat, chiar dacă ultima parte din această secțiune (vv. 5,9-14) se referă la judecarea poporului ales și a neamurilor care nu au ascultat cuvântul lui Dumnezeu. Dar această judecată este în sine o făgăduință, deoarece ea constituie, de fapt, o purificare a poporului pentru a reprezenta ceea ce așteaptă *YHWH* de la el.

A treia secțiune revine, din nou, la prezentul plin de crize religioase, morale și sociale. *YHWH* este judecătorul suprem care cere socoteală poporului pentru nelegiuirile lui și rostește sentința (vv. 6,1–7,7). Încă o dată însă poporul nu rămâne fără speranță, astfel că profeția se încheie într-o notă de optimism și de slavă adusă puterii lui Dumnezeu (vv. 7,8-20). În general, ultimul pasaj al cărții e considerat un imn liturgic alcătuit din patru strofe, ultimele două reprezentând o rugăciune către Dumnezeu (vv. 7,14-17) și o preamărire a suveranității și unicității Sale (vv. 7,18-20).

Chiar dacă e posibil ca Michea să fi folosit materiale narative ori liturgice provenite din tradiții anterioare și chiar dacă admitem că există în text fragmente ulterioare profetului – chiar postexilice –, nu se poate pune la îndoială unitatea *teologică* a Cărții lui Michea. „Dacă Michea a folosit materiale mai timpurii, le-a modelat în conformitate cu teologia lui. Dacă un discipol de mai târziu al lui Michea a pus materialele acestea împreună, a făcut-o în spiritul teologiei predecesorului său.”²⁸

Privind profeția lui Michea în ansamblu, se poate observa că tema cea mai recurentă și cea mai proeminentă a cărții o constituie aceea a *judecății*. *YHWH* este prezentat ca judecătorul suprem care vine să pedepsească nelegiuirile poporului. Trebuie remarcată aici imaginea grandioasă a lui *YHWH* de la începutul cărții (vv. 1,2-4). Vina poporului este rezumată prin doi

28. R.L. Smith, *Micah-Malachi*, în *Word Biblical Commentary*, vol. 32, Word Books, Waco, 1984, p. 10.

termeni care apar de mai multe ori în textul cărții: infidelitatea și păcatul. Acestea iau, în practică, forme variate, de la idolatrie la jefuirea celor săraci și la crimă. Judecata se manifestă, și ea, sub diferite forme: distrugerea Samariei, asediul Ierusalimului, pierderea averilor celor bogați, pedepsirea celor nelegiuiți, mincinoși și înșelători, a profeților falși. De asemenea, toate neamurile pământului (păgânii) sunt supuse judecății lui *YHWH*.

Michea oferă o perspectivă consistentă asupra lui Dumnezeu²⁹. Caracterul oracolelor și al mesajelor profetului își are sursa în concepția lui Michea despre natura lui Dumnezeu. Am menționat imaginea lui *YHWH* de la începutul cărții. Ea nu este singulară: *YHWH* apare măreț și atotputernic pe întreg parcursul cărții, iar finalul îi proclamă puterea și unicitatea. Astfel, suveranitatea lui *YHWH* încadrează profeția lui Michea și oferă contextul larg pentru esența mesajelor acestuia.

După cum am spus însă, alături de teologia judecății, Cartea lui Michea cuprinde și o teologie a speranței. De fapt, speranța pentru „poporul lui Dumnezeu” își are sursa tocmai în suveranitatea Lui. Deoarece *YHWH* este suveran și atotputernic, El își manifestă puterea de iertare și mila prin eliberarea poporului Său atât de dușmanii din jur, cât și de păcate.

Profeția lui Michea și-a găsit o împlinire istorică în timpul activității lui și în anii care au urmat, prin exilul celor din regatul lui Iuda. Dar mesajul profetului transcende timpul acestuia și îi transpune pe ascultători și pe cititori într-un alt timp. Judecarea și mântuirea „poporului lui Dumnezeu” sunt atât evenimente trecute, cât și viitoare. Prin modul în care a fost structurată cartea, autorul oferă un tipar pentru a înțelege felul în care acționează Dumnezeu față de poporul Său³⁰.

În cheia receptării creștine a profeției, orizontul se lărgeste și mai mult. Textul cel mai bine cunoscut de creștini este Mich. 5,1-3, interpretat ca o profeție a venirii lui Mesia. Autorul Evangheliei după Matei citează acest fragment în relatarea despre nașterea Mântuitorului (v. 2,6). Spre deosebire de Isaia, în profeția lui Michea, Regele mesianic nu apare în primul rând ca mântuitor al poporului, ci ca suveran, biruitor al dușmanilor „celor rămași”.

Alături de fragmentul amintit, un alt pasaj căruia i s-au atribuit, în creștinism, semnificații eshatologice este vv. 4,1-5, care prezintă făgăduința lui Dumnezeu de a înălța Ierusalimul deasupra tuturor popoarelor. Textul e

29. McComiskey, *op. cit.*, p. 398.

30. *Ibidem*, p. 437.

semnificativ, în cheie creștină, și datorită expresiei prin care este introdus: „în zilele de pe urmă”. Chiar dacă ἔσχατος nu înseamnă aici *eschatonul*³¹, realizarea deplină a profeției lui Michea nu va avea loc decât în *eschaton*, atunci când Dumnezeu Își va aduce la îndeplinire/va desăvârși toate făgăduințele și va crea un cer nou și un pământ nou, Ierusalimul ceresc. „Primul stadiu al împlinirii acestei profeții a avut loc odată cu întoarcerea din Babilon și reconstruirea celui de-al doilea templu. Următorul, mult mai măreț, s-a realizat când Iisus Hristos s-a înălțat în sanctuarul ceresc [...]. Al treilea stadiu, momentul de apogeu, se va împlini în cerul și pământul nou, când împărații pământului își vor aduce slava în noul Ierusalim coborât din cer (Ap. 21,1.10.22-27).”³²

31. Vezi notele la pasajul respectiv.

32. Waltke, *apud* Dillard, Longman III, *op. cit.*, p. 402.

IOEL

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR
Introducere și note de MARGUERITE HARL, CÉCILE DOGNIEZ, LAURENCE
BROTTIER, MICHEL CASEVITZ, PIERRE SANDEVOIR și CRISTIAN GAȘPAR

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele șase cărți, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* și *Sophonia*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* și Marguerite Harl pentru *Avacum* și *Sophonia*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observațiilor de natură filologică și lexicală, Pierre Sandevour de cea a comparațiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor și notelor au fost responsabile Cécile Dogniez și Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuțiile tuturor membrilor echipei și s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.

Selecție, traducere, adaptare și adăugiri de Cristian Gașpar.

Introducere la Ioel

Cartea profetică a lui Ioel se deschide cu imaginea unui dezastru agricol ce afectează deopotrivă natura și oamenii. De la bun început, pe parcursul mai multor versete, într-o descriere amănunțită și tot mai tensionată, remarcabilă prin realismul și forța ei literară, ni se înfățișează năvălirea lăcustelor, urmată de secetă. Dar în același timp este evocată și o temă biblică frecventă, aceea a „Zilei Domnului”, dezvoltată aici în toată amploarea sa, într-o manieră cu totul originală. Fie că e vorba de o invazie reală de lăcuste, în care profetul a văzut o pedeapsă trimisă de Dumnezeu asupra poporului Său, urmată de căința tuturor locuitorilor țării, în nădejdea că nenorocirea abătută asupra lor va fi curmată, fie că avem de-a face cu prevestirea năvălirii asupra lui Iuda a unor războinici străini, peste care va veni curând răzbunarea lui Dumnezeu, ori chiar cu prezentarea simbolică a judecății (eshatologice sau apocaliptice) la care vor fi chemate neamurile toate și care se va sfârși cu mântuirea poporului lui Dumnezeu, profetul asociază strâns această catastrofă naturală cu vestirea „Zilei Domnului”. Cele două teme nu sunt străine una de alta, motivul pedepsei divine fiind parte integrantă a scenariului „Zilei Domnului”. Năvălirea lăcustelor premerge această Zi, vestind clipa când Domnul Își va pedepsi poporul, dar prevestește și aspectul eshatologic al acelei Zile, acela de zi a judecății.

Martor ocular al unei catastrofe întâmplare cu adevărat ori vestitor al unei nenorociri viitoare (nu putem ști cu siguranță), Ioel își întemeiază profeția pe acest eveniment însemnat, în care vede în același timp o manifestare concretă a pedepsei divine și o prefigurare a spaimelor și cutremurului pricinuite de catastrofele naturale ce se vor abate peste întreaga omenire în „Ziua Domnului”.

Traducătorul în greacă al Cărții lui Ioel, rămânând cât se poate de aproape de originalul ebraic, s-a priceput de minune să redea această însemnatate teologică a imaginii catastrofei naturale de la începutul cărții. Textul grec păstrează întocmai tensiunea discursului profetic, trăsăturile poetice ale descrierii, imprecizia temporală și uneori chiar neclaritățile originalului;

în același timp însă, libertățile pe care și le-a luat traducătorul în mai multe rânduri atât în privința echivalențelor stilistice și lexicale, cât și în cea a nuanțelor teologice fac din versiunea LXX a Cărții lui Ioel un text profetic bine individualizat.

I. Datarea și structura Cărții lui Ioel în Biblia ebraică

Nesiguranța specialiștilor în privința datării profetului Ioel este totală: despre acest personaj nu se știe absolut nimic. Drept urmare, în privința datei când a fost alcătuită profeția lui, părerile sunt cât se poate de împărțite, oscilând între extreme ce se întind din secolul al IX-lea până în secolul al II-lea î.H. Întemeindu-se pe cele câteva aluzii la evenimente istorice sau pe unele caracteristici lexicale și stilistice, majoritatea comentatorilor preferă să plaseze compunerea Cărții lui Ioel în epoca preexilică. Astfel, W. Rudolph și A.S. Kapelrud socotesc că Ioel a trăit în vremea regelui Sedekias, în jurul anului 597 î.H., în timp ce C.-A. Keller preferă perioada 630-600 î.H., văzând în Ioel un profet al Templului, care a aflat inspirație pentru profeția sa în Sărbătoarea Anului Nou. Alți specialiști însă, precum J.A. Bewer în *ICC*, comentatorii BJ și E. Dhorme înclină către o datare târzie, în perioada postexilică, în epoca dominației perse, către anul 400 î.H. În orice caz, în vremea lui Iisus ben Sirah, în secolul al II-lea î.H., corpusul Celor Doisprezece Profeți era complet.

Mai multe argumente ar susține datarea preexilică: asemănările lexicale și tematice între Cartea lui Ioel și textele profeților anteriori sau contemporani exilului, precum „Ziua Domnului” evocată și de Isaia, Sofonia și Ieremiel, imaginea invaziei lăcustelor, folosită și de Naum. În schimb, lipsa din text a figurii regelui, catastrofele pomenite în capitolul 4, condamnarea Egiptului și a Edomului în v. 4,19, care ar putea trimite la invazia edomiților din 575 î.H., contextul religios și cultic foarte apropiat de cel din epoca celui de-al doilea Templu (inaugurat în 515), precum și ceea ce par a fi trimeri la textele profeților postexilici, de pildă la Abdias (Ioel 3,5), constituie tot atâtea indicii în sprijinul unei datări postexilice a textului¹.

În TM, profeția lui Ioel este împărțită în patru capitole, dintre care al treilea nu cuprinde decât cinci versete; totuși, unele ediții ale TM au spații

1. Pentru toate aceste ipoteze, vezi dosarul alcătuit de S. Romerowski, *Les Livres de Joël et d'Abdias*, Edifac, Vaux-sur-Seine, 1989, pp. 20-35.

goale și înaintea vv. 1,13; 4,9 și 4,18. În general, cartea este împărțită în două părți principale. Fiecare dintre acestea conține câte o aluzie la „Ziua Domnului”, trimițând însă la două subiecte diferite: amenințarea primejdiei simbolizate de năvălirea lăcustelor în primul caz și judecarea neamurilor în cel de-al doilea. Hotarul dintre cele două părți nu este ușor de trasat: a doua poate începe fie cu v. 2,18, care trimite la îndurarea lui Dumnezeu, fie la v. 3,1 [2,28 în LXX, ed. Ziegler], cu cuvintele „după acestea”, care separă destul de limpede capitolul 3 de pericopa precedentă, deosebind între ziua dintâi, ziua urgiei divine, și cea de-a doua, ziua judecății.

Unitatea Cărții lui Ioel a fost adesea pusă în discuție, mai cu seamă din cauza deosebirii dintre cele două evenimente principale pe care le pomeneste, năvălirea lăcustelor și judecarea neamurilor. Pornind de la această deosebire fundamentală, aluziile la „Ziua Domnului” cuprinse în prima parte a textului și partea a doua în întregul ei au fost socotite adaosuri ulterioare. Indiferent dacă au existat sau nu interpolări ulterioare pornind de la un nucleu original, dacă avem în vedere forma finală a cărții, e lesne de observat că aceasta se întemeiază pe o structură complexă cu trăsături literare bine individualizate. În fiecare din cele două secțiuni găsim aceleași motive: „Ziua Domnului” și adunarea, mai întâi a lui Iuda, apoi a tuturor neamurilor, dezvoltate însă în maniere diferite. În discursul divin, care alternează de-a lungul textului cu vocea profetului, apar aceleași chemări, aceleași descrieri ale nimicirii și prăpădului, aceleași vestiri ale judecății și mântuirii. Tocmai aceste corespondențe între cele două părți ale cărții sub formă de recurențe, paralelisme și incluziuni conferă cărții unitate literară și de sens.

Partea întâi a primit interpretări diverse: fie descrierea năvălirii lăcustelor corespunde unei catastrofe istorice prin care a trecut poporul evreu, ale cărei reacții și ritualuri sunt descrise de profet conform regulilor genului literar al „plângerii” (doliu, căință, rugăciune), fie avem de-a face cu o descriere simbolică a invaziei unei armate străine ori a unei crize politice sau, în fine, a oștirii eshatologice a Domnului. În acest caz, năvălirea lăcustelor n-ar face decât să prevestească și să pregătească sosirea într-un viitor apropiat a zilei când Domnul Își va dezlănțui mânia împotriva Sionului. Cât despre partea a doua, cei mai mulți exegeți văd în ea o descriere în termeni eshatologici, apocaliptici chiar, a sosirii „Zilei Domnului”, la sfârșitul timpurilor, când Acesta Își va nimici potrivnicii și-l va reazeza pe Iuda în moștenirea sa.

II. Textul grec al Cărții lui Ioel

În TM, Cartea profetului Ioel este a doua din corpusul Celor Doisprezece, fiind așezată între Osea și Amos. În LXX, în schimb, ea se găsește după Osea, Amos și Michea, trei profeți din veacul al VIII-lea ale căror texte pot fi datate cu relativă siguranță, și înaintea lui Abdias și Iona, împreună cu care alcătuiește un trio al cărui context istoric face încă obiectul unor dispute îndârjite între specialiști².

1. *Structura textului grec*

Ediția Rahlfs, pe care o urmăm în traducere, ca și TM, înfățișează textul împărțit în patru capitole. În ed. Ziegler, urmată de editorii BA, textul Cărții lui Ioel este împărțit în trei: capitolul 2 numără cu totul 32 de versete, în vreme ce în ed. Rahlfs el se încheie cu v. 27, iar vv. 2,28-32 formează capitolul 3, la fel ca în textul ebraic. În ciuda acestei asemănări formale, în LXX capitolul 2 se împarte altfel în unități de sens decât în TM: odată cu v. 18, unde se exprimă îndurarea Domnului, în greacă începe un nou paragraf. În plus, în textul grec, cele cinci versete [LXX Ziegler 2,27-32 = Rahlfs 3,1-5] care vorbesc despre „revărsarea Duhului” lui Dumnezeu peste popor slujesc drept concluzie primei părți a Cărții lui Ioel, înscriindu-se astfel într-o perspectivă istorico-profetică, nu într-una eshatologică, așa cum se întâmplă în ebraică, unde versetele cu pricina sunt legate mai degrabă de a doua parte a cărții. În v. 4,9 [3,9 Ziegler], textul grec deschide un nou paragraf pentru a vorbi despre năvălirea armatelor străine, dar nu face același lucru în v. 4,18 [3,18 Ziegler], unde în TM începe un pasaj nou, ce pune în antiteză prosperitatea de care se va bucura Iuda și prăbușirea dușmanilor.

2. *Tematica profetică în versiunea greacă a Cărții lui Ioel: „Ziua Domnului”*

Această temă nu este nicidecum nouă în Biblie (vezi Deut. 32,35), dar apare foarte des mai cu seamă în cărțile profetice: vezi, de pildă, Am. 5,18-20; 8,9-14; Ioel 1,15; 2,11; 3,3-4; 4,14-15; Abd. 15; Sof. 1,7-8.14-16; 2,2-3;

2. În privința locului cărții lui Ioel în corpusul profetic al Celor Doisprezece, vezi și ipoteza lui P.-M. Bogaert, „L'organisation des grands recueils prophétiques”, în J. Vermeylen (ed.), *Le Livre d'Isaïe*, Leuven University Press, Leuven, 1989, pp. 148-149.

Zah. 14,1-21 și Mal. 3,2.19-24, precum și Is. 2,12-17; 13,6-10; 34,2.5.8; 61,2; Ier. 26 [46 TM],10; Iez. 7; 30,3; Plâng. 2,22. Din studierea pasajelor biblice reiese că tema „Zilei Domnului” a cunoscut o anumită evoluție. La început, ea avea o accepțiune politică: în perioadele de criză, de nedreptăți sociale și de nesiguranță atât în plan intern, cât și în afară, poporul evreu, deziluzionat de prezent, își întorcea speranțele exclusiv către un viitor mai prielnic. Amintindu-și de vremurile din vechime, când Domnul obișnuia să Se implice alături de el împotriva dușmanilor, de fiecare dată când se lovea de noi primejdii poporul aștepta ca Domnul să-i ia din nou apărarea și să-i nimicească dușmanii. Acestei concepții populare a „Zilei Domnului” văzută drept prilej de implicare a lui Dumnezeu într-un război sfânt împotriva dușmanilor lui Israel, profeții i-au opus o nouă viziune, transformând „Ziua Domnului” într-o zi a pedepsirii lui Israel, chemat să dea socoteală Domnului pentru păcatele săvârșite.

În varianta greacă a Cărții lui Ioel, traducătorul a prezentat „Ziua Domnului” într-o progresie temporală ușor diferită de cea din textul ebraic. Astfel, venirea ei este anunțată mai întâi ca o amenințare pentru viitor, însă o amenințare neîndoielnică: ea „va să vină”, „va sosi” ἔξει (v. 1,15; TM are aici o formă verbală de aspect imperfectiv, „e pe cale să vină”, „vine”, exprimând durata venirii zilei). Apoi, la un moment dat, traducătorul se referă la sosirea „Zilei Domnului” ca la un fapt împlinit: „[iată], a venit” πάρεστιν (v. 2,1; aspectul perfectiv al verbului din TM, „a sosit”, „este venită” indică faptul că „Ziua Domnului” a trecut, dar acțiunea ei se simte în prezent). Realitate viitoare sau prezentă, această zi este întotdeauna „aproape” ἐγγύς (vv. 1,15; 2,1; 4,14; vezi și Abd. 15; Sof. 1,7.14), iar sosirea ei este însoțită de manifestări înspăimântătoare: e o zi „măreață și strălucită” μεγάλη καὶ ἐπιφανής (vv. 2,11; 3,4; vezi și Mal. 3,22; Sof. 1,14), o zi a „nenorocirii” ταλαιπορία (v. 1,15), însoțită de frământări cosmice caracteristice teofaniilor: „zi de întunecime și de negură, zi noroasă și cețoasă” (v. 2,2; aceiași termeni în Sof. 1,15) și de tulburări ale astrelor (vv. 3,4 și 4,15).

În Cartea lui Ioel nu este totuși vorba de o zi a mâniei, precum în Sof. 1,15.18; 2,2-3, nici de o zi de suferință și de groază ca în Sof. 1,15; Na. 1,7 și Av. 3,16. Dimpotrivă, pentru a asigura coeziunea internă a cărții, această temă este prezentată aici într-un chip original, atât dintr-o perspectivă pozitivă, cât și dintr-una negativă: sosirea ei provoacă pedepsirea lui Iuda (vv. 1,15; 2,1.15), precum în Am. 5,8 și Is. 2,12-17, și judecarea neamurilor (vv. 2,2; 4,14), ca în Iez. 30,3 și Is. 13,6, dar, în același timp,

aduce cu sine și o judecată în favoarea poporului lui Dumnezeu (ὕπὲρ τοῦ λαοῦ μου, v. 4,2), precum și făgăduința restaurării și mântuirii acestuia (vv. 3,5; 4,16).

Se înscrie oare „ziua Domnului” din varianta grecească într-un timp istoric ori într-unul eshatologic? Expresiile de tipul „în zilele acelea” (vv. 3,2; 4,1), „în vremea aceea” (v. 4,1; vezi și Sof. 3,16.20) ori „în ziua aceea” (v. 4,18; vezi și Sof. 1,9.10.12; 3,11) sunt îndeajuns de vagi în greacă pentru a permite ambele interpretări. Ca și în TM, ele nu se referă neapărat la sfârșitul lumii, ci, poate, doar la o etapă temporală diferită, astfel că descrierea „Zilei Domnului” poate privi atât clipa de față, cât și lumea aceasta.

3. Judecata lui Dumnezeu în Cartea lui Ioel

Întreg capitolul 4 (3 în ed. Ziegler) privește împlinirea judecății lui Dumnezeu în „Ziua Domnului” împotriva neamurilor și în favoarea lui Israel. În greacă, traducătorul a exprimat acest context judiciar cu ajutorul a doi termeni, verbul διακρίνειν „a da o sentință, a hotărî” (v. 4,2.12) și substantivul δίκη „dreptate”, folosit aici, se pare, cu un înțeles special și oarecum abstract, „judecată”, ce trimite atât la sentința finală („a face dreptate”), cât și la procesul în sine, deși în textul ebraic apare un termen destul de concret, *hārūṭ* „tocător” (v. 4,14). Domnul face dreptate într-o vale ce poartă numele lui Iosaphat (v. 4,2).

Procesul judiciar cuprinde toate fazele obișnuite. El începe cu prezentarea învinuirilor ce motivează exercitarea dreptății divine împotriva neamurilor; în Cartea lui Ioel acestea sunt de două feluri: strâmbătățile (ἀδικίαι, v. 4,19) săvârșite împotriva lui Israel, adică împrăștierea, prostituarea și vinderea fiilor acestuia (v. 4,2-3) și vărsarea de sânge nevinovat (v. 4,19), dar și împotriva lui Dumnezeu, adică împărțirea țării Sale (v. 4,2), tragerea la sorți a poporului Său (v. 4,3) și jefuirea comorilor Sale (vv. 4,2-6). Urmează apoi verdictul, care va fi pe măsura nelegiuirilor; pentru a sugera acest fapt, traducătorul folosește de două ori o expresie destul de greu de redat în românește, ἀνταποδώσω τὸ ἀνταπόδομα „voi plăti răsplata [datorată]” (vv. 4,4.7; vezi și Abd. 15), și repetă în două rânduri o altă expresie, ἀνθ' ὧ „[ca plată] pentru”, „în schimbul” (vv. 4,5.19). Pedepsele orânduite de dreptul Judecător, anume vinderea fiilor neamurilor către fiii lui Iuda, captivitatea (v. 4,8) și nimicirea lor (ἀφανισμός, v. 4,19), vor împlini

dreapta răzbunare a lui Dumnezeu (ἐκδικήσω „am să-Mi răzbun”, în v. 4,21; vezi și Na. 1,2).

Însă dreptății pe care Dumnezeu o înfăptuiește asupra neamurilor în „Ziua Domnului” îi corespunde o judecată binevoitoare în privința lui Israel cel nedreptățit (v. 4,2). Dumnezeu îi va întoarce din robie pe captivi (v. 4,1) și, în îndurarea Sa (v. 4,16), îi va întări pe fiii lui Israel (v. 4,16) și le va dăruia bunăstare (v. 4,18). Asociată adesea acestei judecăți, mântuirea lui Israel este afirmată explicit în Cartea lui Ioel (v. 3,5) pentru cei care vor chema numele Domnului, așa cum glăsuiește o formulă din Deuteronom (12,5.11.21). Dar, spre deosebire de textul ebraic, unde „supraviețuitorii” (*š' rīdhīm*, v. 3,5) ce vor fi mântuiți sunt identificați cu „rămășița” lui Israel, în versiunea greacă această legătură dispăre, ei fiind numiți altfel: „cei care aduc vestea cea bună” (εὐαγγελιζόμενοι).

III. Textul grec al Cărții lui Ioel în comparație cu TM

1. Diferențe de text

Traducerea greacă a Cărții lui Ioel este destul de fidelă textului ebraic original. Adaosurile sunt puține: cuvinte în plus în v. 1,5 („cu vinul lor” și „veselia și bucuria”), o traducere dublă în v. 1,8 („cătred Mine”), un alt adaos în v. 1,14 („cu putere”). Alte plusuri mai însemnate se datorează dorinței de a armoniza textul grec cu cel al unor pasaje biblice similare; astfel avem „numeros” în v. 2,5; „măreață” în v. 2,11; „Dumnezeul vostru” în v. 2,12 și „toate” în v. 4,12.

Diferențele calitative sunt, de asemenea, puțin numeroase; ele se datorează fie unui decupaj diferit al textului ebraic (vezi în vv. 1,10 și 2,20), fie unor interpretări diferite ale structurii sintactice a originalului (v. 1,12) sau unei vocalizări diferite a acestuia (v. 1,11), confundării unor rădăcini verbale (ca, de pildă, în vv. 1,7; 1,18 și 2,8) ori adaptării contextuale a unor cuvinte rare sau *hapax*-uri (vv. 1,20; 2,7), unui substrat ebraic dificil (vv. 1,17; 2,6) sau neînțeleș (vv. 1,18; 1,20). Trebuie remarcat însă că niciodată soluțiile traducătorului nu sunt absurde și se integrează perfect în noul context pe care și-l creează.

2. Diferențele de interpretare teologică

În general, în Cartea lui Ioel sunt păstrate aproape peste tot trăsăturile antropomorfe cu care apare *YHWH* în Biblia ebraică (vv. 1,7; 2,13; 4,12; 4,16); cu toate acestea, se întâmplă ca uneori traducătorul în greacă să le atenueze oarecum, ca în vv. 1,15 și 4,11, unde „domolește” voința de nimicire și intervențiile războinice ale lui Dumnezeu, sau în v. 2,11, unde micșorează rolul poporului ca agent al puterii divine. În v. 3,2, textul grec, fie ca urmare a unei intervenții intenționate a traducătorului, fie din întâmplare, limitează revărsarea Duhului lui Dumnezeu asupra oamenilor, adăugând prepoziția *ἀπό* „din” înaintea cuvântului *πνεῦμα* „duhul” (pentru însemnătatea acestui adaos, vezi *infra*, p. 225). În unele pasaje, traducătorul a introdus în versiunea greacă noțiuni absente din TM, ca de pildă aceea a „celor ce vor aduce vestea cea bună”, *εὐαγγελιζόμενοι* (în v. 3,5; vezi și *supra*). Alteori, el a ales să explicitizeze unele imagini din textul ebraic, așa cum a făcut în v. 4,16, unde a tradus cu două verbe („va cruța”, „va da putere”) substantivele concrete din TM („adăpost”, „întăritură”), modificând astfel și perspectiva asupra relației dintre Dumnezeu și poporul Său.

IV. Receptarea Cărții lui Ioel în tradițiile exegetice antice

1. Interpretările iudaice

Fragmente din Cartea lui Ioel sunt asociate în cinci rânduri pericopelor din Torah citite în ritualul sinagogal. Astfel, Ioel 3,3–4,16 sau 18 se citește în legătură cu Ex. 7,8 *sq.* (minunea toiagului lui Aaron); Ioel 1,1–14 sau 2,14 asociate cu Os. 14,7 se citesc în legătură cu rânduilele privitoare la cult cuprinse în Ex. 27,20; Ioel 3,13–21 se citește în legătură cu Lev. 23,9, ca un mesaj de mângâiere pentru Israel; Ioel 2,16 sau 3,1 se citesc în legătură cu Num. 11,16 cu privire la „revărsarea Duhului”, iar Ioel 4,18, în legătură cu Num. 25,1.

Între fragmentele citite la sărbători pomenite în Mișna (*Megilla* 3:5–6), adică înainte de anul 70 î.H., dar nu în secolele III–II î.H., Ioel 2,1 *sq.* era citit alături de Lev. 23,23 la sărbătoarea Anului Nou (*Ro'š-ḥaș-șana*), numită și sărbătoarea „Zilei judecății”.

În ce privește Targumul Cărții lui Ioel, interpretarea dată de acesta textului ebraic este identică în câteva locuri cu cea a traducătorului LXX: vezi,

de pildă, notele la vv. 2,17 și 4,11 în ediția de față. Targumul își adaptează interpretarea în funcție de context (v. 1,20), chiar și atunci când descifrarea originalului este din cale afară de dificilă (ca în v. 1,17). Expresiile metaforice ale originalului, care au părut adesea prea îndrăznețe, sunt de multe ori eliminate (vv. 1,10.12; 4,13). În comparație cu traducerea LXX, care este în general fidelă originalului ebraic, varianta targumică este caracterizată de o tendință permanentă de a elimina orice urmă de limbaj antropomorfic aplicat dumnezeirii (vv. 1,7; 2,13.14.19; 4,11.12.16). În plus, rugăciunea, a cărei importanță cultică este la fel de mare ca aceea a jertfelor și a libațiilor, este menționată adesea, iar o imagine problematică din punct de vedere teologic precum aceea a „răzgândirii” lui Dumnezeu (v. 2,14) este intenționat preschimbată în „pocăirea” păcătosului.

2. Interpretările creștine antice: Cartea lui Ioel în Noul Testament

Câteva versete din Cartea lui Ioel apar, cu o funcție importantă, în propovăduirea apostolică. Astfel, Apostolul Petru, în Fp. 2,17-21, citează cele cinci versete ale capitolului 3 din Ioel (vv. 2,28-32 în ed. Ziegler) privitoare la „revărsarea Duhului”. Textul este redat în totalitate (cu excepția celei de-a doua părți a v. 3,5) și într-o versiune aproape identică cu aceea a LXX, cu câteva deosebiri impuse, în parte, de necesitatea de a adapta fragmentul citat unui context nou; astfel, în Fapte citim „în zilele din urmă” în locul unui banal „după acestea” în original; „bătrânii” sunt pomeniți după „tineri”, nu înaintea lor, ca în LXX; „vor profeti” se repetă la sfârșitul v. 2,18; „sus” și „jos” precizează în v. 2,19 expresia „în cer și pe pământ” din LXX și „semne” se adaugă „minunilor” făgăduite de Ioel. Apostolul a citat pe larg aceste versete spre a-i combate pe cei ce se îndoiau de minunea petrecută în ziua Cincizecimii: apostolii care au grăit în limbi nu erau nicidecum beți, ci prin ei s-a împlinit profeția veterotestamentară: „voi revărsa din Duhul meu [...] și vor profeti”. Profeția lui Ioel este menită să autentifice povestirea minunii din Fp. 2,4: „și s-au umplut toți de Duhul Sfânt și au început să vorbească în alte limbi”.

Apostolul Pavel, în epistola către Romani (10,13), citează principiul enunțat în Ioel 3,5: „Oricine va chema numele Domnului se va mântui” pentru a sublinia caracterul universal al speranței ce însoțește credința în Hristos: Domnul este unul pentru toți, nemaexistând nici o diferență între iudei și greci.

Autorul Apocalipsei se referă în câteva rânduri la textul profeției lui Ioel, fără însă a-l cita în mod direct: în vv. 6,12-13.17, minunile care însoțesc vedenia celei de-a șasea peceti sunt aceleași ca în Ioel 3,3-4: soarele se întunecă și luna se însângerează; „ziua cea mare” din Apoc. 6,17 și 16,14 trimite la Ioel 2,11 și 3,4; de asemenea, în textul Apocalipsei sunt folosite două imagini metaforice similare celor din textul profetic, aceea a lăcustelor, în Apoc. 9,3.7-9 și aceea a secerii, în Apoc. 14,14-18, asemănătoare celei utilizate în Ioel 4,13³.

În sfârșit, „Ziua Domnului” apare de mai multe ori în corpusul paulin: în 1Cor. 1,8; 5,5; 2Cor. 1,14; Flp. 1,6.10; 2,16 expresia aceasta denumește ziua reînțoarcerii lui Hristos, adică ziua mântuirii celor nevinovați.

În alte pasaje din NT (ca, de pildă, 1Tes. 5,2; 2Pt. 3,10-12) ea se referă la sfârșitul lumii, ziua care „va veni ca un fur” sau la ziua judecării oamenilor (ca în Fp. 17,31; Rom. 2,16 și 2Pt. 2,9).

3. Cartea lui Ioel în exegeza patristică

Atunci când Părinții citează câte un fragment izolat din Cartea lui Ioel, în cele mai multe cazuri este vorba despre pasajul referitor la „revărsarea Duhului” lui Dumnezeu (v. 3,1-5), creștinat deja de Apostolul Petru în discursul său din Fp. 2,17-21, unde profeția lui Ioel era pusă în legătură cu pogorârea Sfântului Duh asupra apostolilor în ziua Cincizecimii.

Puține alte versete din Cartea lui Ioel sunt citate în exegeza patristică în sprijinul unor interpretări. Astfel, mănunchiul de mărturii biblice reunite de Ciprian al Cartaginei cu privire la imaginea lui Hristos, Mire al Bisericii, se deschide cu un citat din Ioel 2,15-16 (*Ad Quir.* 2,18). Alți comentatori au văzut în unele versete ale profeției aluzii la botez ori la euharistie (Chiril al Alexandriei despre vv. 1,10 și 2,23).

În marile comentarii patristice care tălmăcesc vers cu vers Cărțile Celor Doisprezece apar mai multe interpretări ale profeției lui Ioel; acestea se referă mai ales la cele trei teme principale ale textului: năvălirea lăcustelor, „Ziua Domnului” și revărsarea Duhului. În vreme ce unii Părinți au năzuit să clarifice cuvintele profetului pentru a arăta cum s-au împlinit ele în cursul istoriei, alții au căutat soluții exegetice adaptate unor lecturi în cheie spirituală, hristologică sau eshatologică.

3. Vezi P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Delachaux et Niestlé, Lausanne – Paris, 1981, *passim*.

Toți comentatorii s-au întrebat, întâi de toate, dacă Ioel a prevestit în sens concret o năvălire a lăcustelor. Ieronim a notat cu oarecare uimire că textele istorice ale Bibliei o trec sub tăcere, deși de obicei nu le scapă asemenea evenimente devastatoare. Pe de altă parte, comentând v. 2,20, el a observat că, în realitate, un roi de lăcuste precum cel menționat de profet n-ar fi putut sosi asupra Israelului adus de un vânt din nord, ci doar de unul din sud. Theodor al Mopsuestiei, ca și Hesychios din Ierusalim, nici nu ia în seamă posibilitatea unei năvăliri reale, în vreme ce Chiril al Alexandriei (în legătură cu v. 2,8.20) și Theodoret al Cyrului (la vv. 1,4 și 2,25), mânăți de respectul pentru litera textului biblic, se străduiesc să păstreze măcar posibilitatea istoricității unui astfel de eveniment. Aceștia din urmă scrutează descrierea profetică în căutarea unor amănunte care s-ar potrivi unei adevărate năvăliri a lăcustelor (Theodoret la v. 2,9) sau subliniază asemănările între pustiirea adusă de roiul de lăcuste și atacul unei oștiri dușmane (Theodoret la v. 2,4; Chiril al Alexandriei la v. 2,5; Theodoret, Ieronim și Chiril la v. 2,7).

Dar până și acei Părinți care au admis posibilitatea unei năvăliri reale a lăcustelor au recurs la o interpretare simbolică a profeției, căutând să le identifice pe acestea cu posibili dușmani ai lui Israel. Însă Părinții sunt departe de a cădea de acord asupra identității acestor dușmani într-un verset sau altul. Nici măcar în cadrul aceluiasi comentariu identificările nu rămân consecvente, numele dușmanilor schimbându-se de la un verset la altul; astfel, în vv. 1-6 din cap. 4, Chiril îi regăsește pe babilonieni, Theodoret și Theodor al Mopsuestiei, pe Gog și Magog, Ieronim, pe romani; în comentariul său, Theodoret îi identifică pe dușmani când cu Sennacherim (vv. 2,17.20), când cu babilonienii (vv. 1,6; 2,27; 4,1), când cu Gog și Magog (vv. 4,2-3).

În ceea ce privește „Ziua Domnului”, prevestită în mai multe rânduri în Cartea lui Ioel (vv. 1,15; 2,1-2.10-11; 3,4), interpretările patristice sunt la fel de variate. Pentru acei Părinți care cuprind ziua aceasta într-un context istoric, ea se referă la momentul plecării evreilor în exilul babilonic (Ieronim comentând vv. 2,1-11; Chiril, la v. 1,15) sau la cucerirea Ierusalimului de către romani (Ioan Gură de Aur, *In Act. Ap.* 5,1, care vede în istorisirea lui Flavius Iosephus despre această cucerire o confirmare a împlinirii cuvintelor profetului; Chiril comentând v. 3,4).

Din cauza tulburărilor cosmice amintite de profet, unii scriitori patristici (Origen, de pildă) vor identifica ziua aceasta cu ziua pătimirii lui

Hristos (v. notele la vv. 2,10 și 3,4). Însă și această prevestire i-a pus pe exegeți dinaintea unei probleme asemănătoare cu cea creată de năvălirea lăcustelor. Este oare vorba de prefaceri cosmice reale (ca, de pildă, o eclipsă), ori de simple imagini, metafore și hiperbole ce traduc în limbaj poetic impresiile subiective ale unor privitori îngroziți? Și aici interpretările Părinților sunt împărțite, unii preferând o lectură istoricizantă, alții, una alegorică (vezi notele la vv. 2,10 și 3,4).

Când nu văd în ea un eveniment istoric concret, comentatorii așteaptă „Ziua Domnului” ca pe ziua judecății celei de pe urmă (astfel Origen, Hesychios, Ieronim, Chiril, Theodoret) și a intrării în veșnicie (Vasile al Cezareei și Grigore al Nyssei comentând v. 2,11). În tradiția patristică, vestirea celei de-a doua veniri a lui Hristos este asociată cu cuvintele rostite de Domnul în Mt. 24,29 („Iar îndată după strâmtorarea acelor zile, soarele se va întuneca și luna nu-și va mai da lumina, iar stelele vor cădea din cer și puterile cerurilor se vor zgudui”), în așa măsură încât Vasile al Cezareei (*In Hex.* 6,4) ajunge să citeze inexact din Evanghelie („Soarele se va însângera și luna nu-și va mai da lumina”), amestecând v. 3,4 din Cartea lui Ioel („Soarele se va întuneca și luna se va însângera”) cu varianta din Mt. 24,29. Origen a alcătuit un dosar substanțial de referințe biblice privitoare la „Ziua Domnului” (Am. 5,18-20; Ioel 1,14-15; 2,1-5.11; Sof. 1,7.14-18; Is. 13,9.13) în sprijinul propriei interpretări, care vede în ea o zi a judecății, echivalentul „zilei mâniei” amintite în Rom. 2,5-6.

Alți comentatori au extras fragmente din Cartea lui Ioel pentru a le aplica unor împrejurări concrete din viața comunităților creștine. Acest tip de lectură actualizantă a profeției biblice a dat naștere unei tradiții însemnate în literatura patristică. Anumite versete din Cartea lui Ioel îi furnizaseră deja câteva imagini autorului Apocalipsei (vezi *supra*). Formule împrumutate din Cartea lui Ioel apar în scrierile Părinților pentru a da glas emoțiilor, unor suferințe puternice sau pentru a conferi autoritate discursului pastoral ori polemic. Vasile al Cezareei se folosește de Ioel 1,5 pentru a le înfățișa episcopilor apuseni suferințele comunităților pro-niceene din Răsărit în vremea conflictelor cu arienii, mai ales închiderea bisericilor lor (*Ep.* 243,2). Reminiscențe din textul lui Ioel se întrevăd și în cuvintele lui Grigore din Nazianz când evocă vremurile împăraților persecutori Iulian și Valens: „Focul a mistuit pajiștile înflorite ale pământului locuit” (*Or.* 42,3). Modificând formula profetică „pajiștile înflorite ale pustiei” (v. 1,20) în „pajiștile înflorite ale pământului locuit”, iscusitul retor creștin a creat o echivalență

implicită între imaginea deșertului și cea a lumii locuite pustiite de persecuțiile imperiale. În plus, verbul „a mistuit” din textul poetic l-a împins pe Grigore să-și întărească prima imagine cu o a doua, inspirată din Ioel 1,4, unde însă a inversat cosașul cu tăciunele: „Ce-a rămas de la omidă a mâncat lăcusta și ce-a rămas de la lăcustă a mâncat tăciunele. Și după aceea a venit cosașul”.

Chemările profetului către „preoții ce slujesc la altar” (v. 1,13) și către bătrâni (vv. 1,14; 2,16) au fost înțelese de Grigore din Nazianz (*Or.* 2,59) și de Chiril al Alexandriei (*Ep. pasch.* 7,2; 138-146) drept îndemnuri către păstorii din vremea lor, episcopul din Nazianz neascunzându-și teama pricinuită de amenințările profetului (*Or.* 2,57). Fără să citeze *ad litteram* textul Cărții lui Ioel, retorul creștin și-a întretesut descrierea doliului cu expresii culese din patru versete ale profetiei (vv. 1,9.13.14; 2,16; cf. *Or.* 2,59).

Profetia lui Ioel a mai fost citită și ca o expresie figurată a luptei ce se dă zi de zi în sufletul creștinului și în sânul Bisericii împotriva păcatului, replică pământească a necurmătei lupte cerești între îngeri și diavoli. Aceasta este una din direcțiile exegetice principale ale unor interpreți precum Hesychios din Ierusalim, Ieronim și Chiril al Alexandriei. Aplicate la condițiile practice ale luptei împotriva păcatului, cuvintele profetului le-au dat comentatorilor patristici prilejul să vorbească despre adevăratul post, cel însoțit de pocăință (Didymos cel Orb, Ioan Gură de Aur, Severian al Gabalei și Ieronim comentând v. 1,14; Ioan Gură de Aur și Theodoret la vv. 2,12-13), sau despre adevărata bătrânețe, cea însoțită de sfințenie (Didymos și Ieronim la v. 2,15 și Chiril la v. 3,2).

Din Cartea lui Ioel s-au putut extrage și o seamă de formule folosite în discursul pastoral. Astfel, Ciprian al Cartaginei (*De lapsis* 29 și 36) a folosit Ioel 2,12-13 pentru a da mai multă greutate îndemnului său la pocăință. Vasile al Cezareei (*Hom. dicta tempore famis* 8) a căutat să-și întărească propriile chemări la dragoste creștină și milostenie reluând îndemnurile profetului din v. 1,2. Scrisoarea festală, o specie literară menită să-i îndemne pe credincioși să se pregătească sufletește pentru sărbătoarea Învierii, se potrivea foarte bine cu chemările profetului la post și pocăință. Astfel, în scrisorile sale, cu ajutorul a două versete din Cartea lui Ioel (vv. 1,14 și 2,15), Chiril al Alexandriei și-a sfătuit poporenii să se sfințească prin post și să cinstească numele lui Dumnezeu (*Ep. paschales* 7,2; 138-146 și 9,1; 38-41). Acestora le-a adăugat uneori și îndemnul de a suna din trâmbiță (v. 2,1.15; *Ep. paschales* 1,2; 115-116; la fel și Atanasie al Alexandriei,

Ep. fest. 1,4, păstrată în coptă), același cu care și-a început și *Ep. paschales* 8,1. Îndemnul la trezie din Ioel 1,5 este îndreptat către iudei (*Ep. paschales* 6,7; 16-17), către creștini (*Ep. paschales* 7,2; 49-51) și către arieni deopotrivă (Chiril, *De Trinitate dial.* 478, 8).

În sfârșit, referirile la dezbinări, frământări și jafuri în Ioel 4,3-6 au fost înțelese de Ieronim, Hesychios și Chiril ca aluzii la erezii, iar lupta „celui blând” din v. 4,11 a fost pusă în legătură cu campaniile contra ereticilor (Chiril, *De Trinitate dial.* 545, 14), unele versete ale Cărții lui Ioel slujind chiar drept arme împotriva acestora. Astfel, lui Irineu al Lyonului, versetele privitoare la „revărsarea Duhului” (vv. 3,1 *sq.*) i s-au părut numai bune pentru polemica sa împotriva gnosticilor care contestau locul Vechiului Testament între Scripturile creștine, el argumentând că același Duh a lucrat atât prin profeții vechiului legământ, cât și în sânul primelor comunități creștine (*Adv. haer.* 3,12,1 și 17,1). Cât despre Epifanie, acesta nu numai că a citat aceleași versete împotriva pneumatomașilor (*Panarion* 3,1; *haer.* 74,4) pentru a demonstra existența celui de-al treilea ipostas, dar a folosit precizarea profetului „peste tot trupul” (Ioel, 3,1) spre a-i combate pe dimoeriți, care puneau la îndoială întruparea Domnului (*Panarion* 3,2; *haer.* 77,10).

4. Interpretarea vv. 3,1-2 în Biserica antică

În ziua Cincizecimii, Apostolul Petru a afirmat că pogorârea Duhului Sfânt, manifestată prin înmulțirea limbilor, venea să împlinească cele făgăduite pentru „zilele de pe urmă” (Fp. 2,17; vezi și *supra*); el dădea astfel glas convingerii că trăia un răstimp eshatologic început deja din vremea Întrupării și Învierii lui Iisus, confirmat apoi de darul Duhului, un răstimp al Bisericii deschise tuturor neamurilor, răstimpul Bisericii Cincizecimii.

Acesta este înțelesul care s-a dat pasajului din Ioel 3,1-5 în Biserica antică. Alte versete sunt citate pentru a evoca prezența Duhului asupra Mântuitorului: Is. 42,1; 61,1 și arătarea Sa asupra lui Iisus la vremea Botezului în Iordan: Mt. 3,16; In. 1,32-33; Fp. 10,38.

Trimițând la revărsarea universală a Duhului, vv. 3,1-5 din profeția lui Ioel sunt citate de Iustin (*Dial.* 87,6), Irineu (*Adv. haer.* 3,12,1 și 17,1; vezi și *Dem.* 89) și adesea de alți Părinți. După părerea lui Origen, cuvintele profetului care vestesc revărsarea Duhului „peste tot trupul” înseamnă că pentru Israel, prigonitorul profețiilor, profeția a luat sfârșit și a trecut „asupra tuturor neamurilor”, „în Bisericile ieșite din sânul neamurilor” (*Com. in Mat.* 10,18). Și Eusebiu al Cezareei a insistat asupra faptului că „tot trupul”

înseamnă, de fapt, „întregul neam omenesc” (*Com. Is.* 2,58 la v. 66,23). Augustin (*De civ.* 18,30), rezumând contribuția fiecărui profet la învățătura Bisericii, va reține din Ioel tocmai vv. 3,1-2.

5. Origen despre răspândirea treptată a Duhului (sensul prepoziției ἀπό în Ioel 3,1)

Origen a folosit v. 3,1 pentru a demonstra răspândirea treptată a Duhului lui Dumnezeu printre oameni. Deși susținea că același Duh a lucrat prin Moise, prin ceilalți profeți și prin apostoli, Origen a crezut că există o deosebire între felul în care se va răspândi Duhul lui Dumnezeu „în zilele de pe urmă”, zilele venirii lui Hristos, și darul profeției prezent printre oameni în vremurile mai vechi: „Pogorârea Duhului Sfânt asupra oamenilor s-a făcut, după zisa Scripturii, mai cu seamă după Înălțarea lui Hristos la cer, în mai mare măsură decât înainte de venirea Lui” (*Princ.* 2,7,2). Mai mult chiar, întemeindu-se pe un studiu amănunțit al unui detaliu din textul grec al v. 3,1 din Ioel, care atestă versiunea „voi revărsa *din* Duhul Meu” (ἐκχέω ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου), Origen a distins între o revărsare parțială a Duhului lui Dumnezeu și una completă.

Într-adevăr, verbul gr. ἐκχέω „a revărsa” este construit aici nu cu un complement direct în acuzativ, ca în majoritatea ocurențelor biblice (vezi, de pildă, Zah. 12,10; Mal. 3,10; Iez. 39,29; Is. 42,1 și 44,3), ci cu prepoziția ἀπό „din, de la” urmată de genitiv. În greacă, această prepoziție este pluri-valentă, indicând punctul de plecare, separarea, proveniența sau întregul din care s-a luat o parte, astfel că expresia comentată de Origen poate fi înțeleasă fie „voi revărsa dintru Duhul Meu”, fie „voi revărsa [o parte] din Duhul Meu”.

Prezența acestei prepoziții în versiunea greacă este problematică: de obicei, construirea unui verb grec cu ἀπό în LXX reprezintă un ebraism, oglindind construcția echivalentă din ebraică cu particula *min*, care indică originea, dar poate avea și un sens partitiv (vezi, de pildă, în Gen. 28,11: „Iacob a luat o piatră din cele care erau acolo” ἀπὸ τῶν λίθων). Însă în textul ebraic al v. 3,1 particula *min* nu apare, substantivul *rūah* „Duh” fiind precedat numai de articol. Să fi avut oare traducătorul lui Ioel un *min* în original? Sau poate va fi încercat să redea astfel o valoare anume a articolului? Greu de crezut, de vreme ce Aquila și Symmachos (după mărturia Syrohexaplară) au un acuzativ simplu: τὸ πνεῦμά μου „Duhul Meu”. Să fi avut traducătorul o intenție anume când a tradus cu o construcție atât

de insolită? Ori va fi fost influențat de un pasaj similar din Num. 11,17 („voi lua din duhul care se află asupra ta și-l voi pune asupra lor” ἀφελῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος)? Un răspuns limpede la aceste întrebări este cu neputință de dat. Cu siguranță, în greacă, folosirea verbului ἐκχέω „a revărsa” prefixat cu ἐκ- „din, dintru” sugerează foarte bine imaginea unei substanțe vărsate „dintr-un recipient”, al cărui conținut nu este golit în întregime. Cu toate acestea, construcția din Ioel 3,1 este ciudată și o parte a tradiției a respins-o (astfel Iustin, *Dial.* 87,6, care citește: „voi revărsa Duhul Meu”), căci, așa cum bine a băgat de seamă Origen, dând prepoziției un înțeles emfatic partitiv, se ajunge inevitabil la o interpretare restrictivă a revărsării Duhului, la fel cum, de altfel, a și procedat scriitorul creștin în pasajul citat mai sus.

Pentru Origen, revărsarea Duhului asupra omenirii se deosebește de revărsarea universală și completă a rațiunii-Cuvântului (λόγος), despre care se spune limpede în Scriptură: „din plinătatea lui (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) noi toți am luat” (In. 1,16). Este posibil deci ca revărsarea Duhului asupra oamenilor profețită în Ioel 3,1 să fie una limitată, în vreme ce despre Iisus Ioan Botezătorul a spus: „Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură (ἐκ μέτρου)” (In. 3,34) sau, după mărturia unui alt manuscris citat de Origen, „Dumnezeu nu dă Duhul în parte (ἐκ μέρους)”. Un fragment origenian dedicat acestui verset pune în antiteză preaplinul Duhului în Hristos și dăruirea parțială a Duhului (după cum sugerează această versiune a versetului 3,1 din Ioel) celorlalți oameni inspirați: aceștia n-au avut Duhul decât „în parte (ἐκ μέρους)”, după cum a mărturisit chiar Domnul când a spus: „Voi revărsa din Duhul Meu peste tot trupul”.

În afara lui Origen, și Ioan Gură de Aur pare să recunoască valoarea partitivă a prepoziției ἀπό atunci când pune în antiteză dăruirea parțială a Duhului pomenită în Ioel 3,1 și dăruirea desăvârșită, totală, în clipa Botezului lui Hristos, despre care vorbește pasajul din In. 3,34: „dar acolo [la Botez], nu *din* Duh s-a pogorât, ci Duhul cu totul” (*In Ps.* 44,9). Ioan Gură de Aur va mai cita acest pasaj și în altă parte (*In Ac. Ap.* 4,1 și 5,1), comentând pogorârea Duhului la Cincizecime, fără a insista însă asupra acestei distincții.

De cealaltă parte, tradiția comună, care nu dă nici o atenție prepoziției cu pricina, nu vede nici o incompatibilitate între profeția lui Ioel și afirmația din Evanghelia după Ioan conform căreia Dumnezeu „nu dă Duhul cu măsură” (v. 3,34). Astfel, Chiril al Ierusalimului apropie cele două texte pentru a sugera că dăruirea desăvârșită a Duhului se petrece o dată cu

venirea lui Hristos; el vede în verbul „a revărsa” o aluzie la „un dar îmbelșugat” (*Cateheza* 17 despre Duhul Sfânt, par. 19; cf. Tit 3,6: Dumnezeu a revărsat peste noi Duhul Sfânt „din belșug”).

De altfel, citatul din Ioel 3,1-2 (ambele versete sau numai unul) va pătrunde în florilegiile veterotestamentare privitoare la Duhul Sfânt ce par să se fi alcătuit în secolul al IV-lea d.H. (Chiril al Ierusalimului, *Cat.* 16,29; Grigore din Nazianz, *Or.* 41,13). Cu toate acestea, citatul respectiv nu aduce nimic nou din punct de vedere teologic și nu joacă un rol prea important în elaborarea unei gândiri teologice propriu-zise privitoare la Sfântul Duh și la locul său în interiorul Treimii, fiind rareori pomenit în tratatele teologice despre Sfântul Duh ale vremii: nu apare nici la Vasile al Cezareei, nici la Chiril al Alexandriei, deși îl aflăm în *De principiis* al lui Origen și în tratatul *Despre Sfântul Duh* (cap. 49) alcătuit de Didymos cel Orb.

6. Cartea lui Ioel în context liturgic

În cărțile de cult ale Bisericii Răsăritene, în ciuda locului relativ redus ocupat de pasajele scripturale în comparație cu materialul imnografic, apar două fragmente din Ioel de citit în Biserică în zilele de post din Săptămâna Brânzei: îndemnul la post din vv. 2,12-26 și judecarea neamurilor din vv. 4,12-21⁴.

În liturgia sărbătorilor Bisericii Romane, Ioel ocupă un loc privilegiat față de ceilalți profeți mici. Până în 1970, figurau în lecționare trei texte din Ioel: chemarea la pocăință din 2,12-19, pentru Miercurea Cenușii, vedenia belșugului din 2,23-24.26-27 și revărsarea Duhului Sfânt din 3,1-5, pentru vinerea și, respectiv, sâmbăta „celor patru anotimpuri” de la Rusalii. Noul lecționar alcătuit după Conciliul Vatican II a păstrat două pasaje din Ioel, suprimând vedenia belșugului.

Anexă: Numele insectelor pomenite în v. 1,4

În Ioel 1,4, textul ebraic conține patru termeni despre care nu se știe cu siguranță dacă denumesc patru specii diferite de lăcuste sau patru stadii evolutive diferite ale aceleiași insecte. În consecință, unii traducători moderni

4. În această privință, vezi A. Kniazeff, „La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin”, în Mgr. Cassien, B. Botte, *La Prière des Heures*, Cerf, Paris, 1963, pp. 215, 244.

ai TM transcriu pur și simplu aceste nume, cu excepția celui de-al doilea, care e de obicei tradus cu „lăcustă”. În funcție de rădăcinile cu care sunt puși în legătură, cei patru termeni înseamnă, în ebraică, „tăietor” (*gāzām*), „roitor” (*'arbeh*), „lingător” (*yeleq*) și „retezător” (*hāsīl*).

Primul termen apare doar în Ioel 1,4; 2,25 și în Am. 4,9, fiind tradus cu gr. κάμπη „omidă”; al doilea, *'arbeh*, este numele obișnuit al lăcustei (23 de apariții în VT) și este tradus în greacă cel mai adesea cu ἀκρίς „lăcustă” (în 18 cazuri), dar și cu βροῦχος, pe care l-am echivalat în traducerea de față cu „cosaș” (3Rg. 8,37); al treilea, *yeleq*, este de obicei redat prin βροῦχος „cosaș” ori „lăcustă” (aici și în v. 2,25, precum și în Ps. 104,34; Na. 3,16), dar și prin ἀκρίς „lăcustă” (Na. 3,15; Ier. 28 [51],14.27).

Deși în Cartea lui Ioel traducătorul este consecvent în echivalările cu βροῦχος și ἀκρίς, în Naum, de pildă, cei doi termeni par a fi interșanjabili; mai mult chiar, în Na. 3,17 ἀκρίς este folosit pentru a denumi un al treilea tip de lăcustă, *ghōbh*, care nu apare în Cartea lui Ioel.

Ultimul termen ebraic, *hāsīl*, este tradus în Ioel 1,4 cu ἐρυσίβη „tăciune, rugină”, ca în 3Rg. 8,37 și Ps. 77,46. Cuvântul grec desemnează, într-adevăr, un parazit, dar denumește și „rugina” și „tăciunele”, o boală a grâului numită în altă parte πύρωσις și ἵκτερος (Am. 4,9) sau ἐμπυρισμός (3Rg. 8,37). În pofida acestor echivalări, termenul grec este atestat uneori și ca nume al unei insecte; astfel, în Deut. 28,42, ἐρυσίβη corespunde unui cuvânt ebraic care denumește „lăcusta zumzăitoare”, iar lexicograful Hesychios (secolul al V-lea d.H.) îl glosează cu σκωλοβάτης „gărgăriță”⁵.

Chiar dacă echivalentele alese de traducătorul în greacă nu corespund întru totul realităților din textul ebraic, se prea poate ca alegerea să-i fi fost inspirată de dorința de a găsi cuvinte cu o sonoritate apropiată de cea din ebraică și de intenția de a crea o aliterație similară efectului ritmic din original, lucru ce pare să-i fi reușit destul de bine, căci în textul grec este, într-adevăr, prezent un asemenea efect aliterativ: τὰ κατὰλοιπα τῆς κάμπης κατέφαγεν ἡ ἀκρίς [...] ὁ βροῦχος [...] ἡ ἐρυσίβη.

Cei patru termeni apar întotdeauna în contextul unor catastrofe naturale: cel mai elocvent exemplu ar fi una din plăgile abătute asupra Egiptului (Ex. 10,1-20; cf. Ps. 104,34-35). Ei mai pot însă evoca și năvala unei oștiri dușmane, ca în Na. 3,15-17 și Ier. 26[46],23 și 28[51],14, unde călărimea

5. Vezi M. Casevitz, „Note sur ἐρυσίβη (à propos des exemples du mot chez les Septante)”, *RPh* 70, 1996, pp. 211-215.

dușmană este asemuită unui roi de lăcuste, comparație preluată și de autorul Apocalipsei (9,1-7). Imaginea lăcustelor este cât se poate de potrivită pentru evocarea expresivă a nimicirii complete a unei țări ca pedeapsă trimisă de Dumnezeu.

Echivalările prezente în traducerea românească au fost impuse de mai mulți factori: sensul nesigur al termenilor originali ebraici, folosirea destul de neconsecventă a cuvintelor grecești cu care au fost traduși în LXX și, în fine, nevoia de a diferenția între cele patru tipuri de insecte în ciuda relativei sărăcii a vocabularului românesc corespunzător. Neavând la îndemână bogăția lexicală a originalului ebraic și neputând reda bogatele jocuri de cuvinte și aliterațiile din TM și LXX, am ales patru cuvinte românești referitoare la dăunători („omidă”, „lăcustă”, „cosaș”, „tăciune”) în stare să sugereze cel puțin impresia de distrugere totală provocată de năvala enigmaticelor insecte.

ABDIAS

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR

Introducere și note de MARGUERITE HARL, CÉCILE DOGNIEZ, LAURENCE BROTTIER, MICHEL CASEVITZ, PIERRE SANDEVOIR și CRISTIAN GAȘPAR

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele șase cărți, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* și *Sophonia*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* și Marguerite Harl pentru *Avacum* și *Sophonia*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observațiilor de natură filologică și lexicală, Pierre Sandevour de cea a comparațiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor și notelor au fost responsabile Cécile Dogniez și Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuțiile tuturor membrilor echipei și s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.

Selecție, traducere, adaptare și adăugiri de Cristian Gașpar.

Introducere la Abdias

I. Cartea lui Abdias¹ în Biblia ebraică

Cea mai scurtă din toată Biblia (nu are decât douăzeci și unu de versete), Cartea lui Abdias este în același timp și una din cele mai obscure, așa cum socotesc mai toți comentatorii, citându-l pe Ieronim: *quanto breuius est, tanto difficilius* „pe cât este de scurtă, pe atât de dificilă”. Cartea e alcătuită în principal dintr-o prevestire a judecății împotriva Edomului, vinovat de a nu fi sărit în ajutorul Ierusalimului la ceas de primejdie, urmată în ultimele versete de o scurtă vestire a mântuirii poporului Domnului. Unitatea textului a fost deseori pusă la îndoială, într-atât de diferite sunt elementele care-l compun, iar mesajul său anti-edomit, mustind de ură și de răzbunare, a părut adesea din cale-afară de nemilos. În plus, e greu de spus dacă textul evocă anumite realități istorice, înfățișează o viziune eshatologică ori îmbină ambele elemente, trecând de la o împrejurare istorică anume (nimicirea unui neam dușman al Domnului și al poporului ales) la evocarea judecății întregului univers. Pedepsirea lui Edom poate fi atât un exemplu al judecății divine, cât și o parte din judecata tuturor neamurilor pământului în vremea de apoi, în ultimul caz Edom nefiind decât o întruchipare simbolică a neamurilor.

1. Editorii volumului 23.4-9 din BA au optat pentru varianta *Abdiou* (pron. *Abdiu*) a numelui profetului pe baza unor savante considerații filologice (pentru care, vezi Introducerea lor la Cartea lui Abdias, pp. 85-86). În fapt, transcrierea *Abdiou*, reprezentată în majoritatea manuscriselor grecești ale LXX, este mai apropiată de forma ebraică a numelui profetului (*'ōbadyāh*) decât varianta sa elenizată *Abdias*. Cu toate acestea, în traducerea de față am folosit tocmai această variantă elenizată a numelui profetului (atestată totuși de unele manuscrise bizantine) spre a nu introduce o formă exotică precum *Abdiou*, foarte îndepărtată de cea consacrată la noi de tradiție (*Avdie* sau *Avdia* în trad. Anania).

1. *Data alcătuirii Cărții lui Abdias*

Specialiștii nu au căzut încă de acord în privința datării Cărții lui Abdias: deși se raportează cu toții la v. 11, unde e pomenită năvălirea unui neam străin, nu există un consens cu privire la evenimentul istoric concret la care se referă acest verset. Poate fi vorba de un atac al filistenilor și al arabilor împotriva regatului lui Iuda sub domnia lui Ioram (847-842 î.H.) sau, mai degrabă, de cucerirea Ierusalimului în 587 î.H. de către Nabucodonosor, deși în acest caz autorul cărții a trecut sub tăcere nimicirea cetății, incendierea templului și exilarea locuitorilor țării. În fapt, edomiții au tras folos de pe urma căderii regatului lui Iuda în mâinile chaldeilor și s-au dat de partea dușmanilor lui: în Iez. 35,5 TM se spune că muntele Seir, adică edomiții, i-au dat pe fiii lui Israel „în puterea sabiei în clipa nenorocirii lor, în clipa când nelegiuirea lor a luat sfârșit”, iar în Ps. 136,7-8 Dumnezeu este rugat să-și amintească de „fiii lui Edom în ziua Ierusalimului, care ziceau: «Pustiiți-l, pustiiți-l până-n temelii!»”.

Istoricii preferă să dateze redactarea finală a Cărții lui Abdias între anii 550 și 450 î.H., adică înainte de alcătuirea Cărții lui Ioel, plasată îndeobște de specialiști în perioada de după exilul babilonic și care citează, în v. 3,5, v. 17 din profeția lui Abdias. În plus, tema „zilei Domnului” însoțită de făgăduința mântuirii, așa cum apare în a doua parte a Cărții lui Abdias (vv. 15a; 16-21), poate data din perioada postexilică, la fel ca și cea din Cartea lui Ioel.

2. *Conținutul și structura Cărții lui Abdias*

Cartea lui Abdias prezintă cuvântul Domnului împotriva Edomului după schema tradițională a profețiilor împotriva unui neam străin: amenințările inițiale la adresa dușmanului sunt urmate de „mântuirea” poporului lui Dumnezeu în „ziua Domnului”. Cu toate acestea, mulți comentatori au îndoieli serioase în privința structurii unitare a textului literar, care nu este chiar atât de ușor perceptibilă.

Prima parte (vv. 1-14) prevestește căderea Edomului și lămurește motivele acesteia (v. 10), însă alternanța formelor verbale din ebraică (îndeplinit/neîndeplinit) nu îngăduie întotdeauna să distingem între amintirea unei pedepse aplicate cândva, în trecut (v. 2), pentru nelegiuiri săvârșite odinioară (v. 11), și amenințarea cu o pedeapsă cu care Domnul îi va lovi pe vinovați

cândva, în viitor (v. 8), pentru nelegiuri nesăvârșite încă (vv. 12.13.14). În fapt, Cartea lui Abdias transpune în viitor fapte deja săvârșite, conform unui procedeu discursiv specific profețiilor biblice, prin care nelegiuirile sunt mai întâi enumerate pentru a-i da apoi profetului prilej să îndemne la nesăvârșirea lor.

Versetul următor (v. 15) este versetul-cheie al întregii cărți și cuprinde un cuvânt de judecată în doi timpi, așezați, după câte se pare, în ordine inversă: sfârșitul versetului vestește împlinirea legii talionului împotriva Edomului (pomenit doar cu ajutorul pronumelui personal „tu”) și servește drept încheiere pentru prima parte a cărții; începutul versetului, în schimb, evocă „ziua Domnului” ce va să vină pentru toate neamurile (și nu doar pentru Edom), slujind drept introducere la a doua parte a Cărții lui Abdias.

Conținutul celei de-a doua părți este ceva mai eterogen: aici vom găsi amenințarea cu nimicirea adresată lui Edom (vv. 18.21) și tuturor neamurilor (v. 16), inclusiv lui Israel (vv. 16.18), întrețesută cu făgăduința reșezării în drepturi a lui Iuda (vv. 17.21). Partea a doua cuprinde și două versete dificile, o listă a teritoriilor pe care le vor moșteni cei din Iuda (vv. 19.21), socotită îndeobște drept o lămurire cu caracter istoric a vv. 17 și 18.

Studierea trăsăturilor stilistice și ritmice specifice textului ebraic al Cărții lui Abdias (paralelisme sintactice, repetiții, expresii sinonime) le-a îngăduit unor cercetători să se pronunțe în favoarea caracterului unitar al cărții, aceștia văzând în ea un poem liric măiestrit alcătuit și menit a fi cântat². Pentru alții, chiar tema răsplății celei îndreptățite, adică a legii talionului, este firul conducător al întregului text³. Pentru alții, în fine, motivul care dă unitate diferitelor părți componente ale cărții este cel al „zilei Domnului”⁴.

2. Astfel A. Condamin, „L'unité d'Abdias”, *Revue biblique*, 9, 1900, pp. 261-268.

3. Vezi W. Rudolph, *Joël, Amos, Obadja, Jona*, Gerd Mohn, Gütersloh, 1971, p. 296 și S. Romerowski, *Les Livres de Joël et d'Abdias*, Edifac, Vaux-sur-Seine, 1989, p. 227.

4. Vezi S.D. Snyman, „Cohesion in the Book of Obadiah”, *ZAW* 101 (1989), pp. 59-71 și „Yom (YHWH) in the Book of Obadiah”, în K.-D. Schunck, M. Augustin (ed.), *Goldene Äpfel in silbernen Schalen. Collected Communications to the XIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Leuven 1989*, Frankfurt am Main, 1992, pp. 81-91.

II. Cartea lui Abdias în Biblia greacă (LXX)

1. *Locul Cărții lui Abdias între cei Doisprezece Profeți*

În TM, așezarea Cărții lui Abdias imediat după cea a lui Amos este justificată de o aluzie cuprinsă în v. 9,12 al acesteia din urmă la o viitoare ocupare a pământurilor lui Edom de către Iuda, despre care se vorbește și în Abd. 19.21. Dar în LXX, această legătură între cele două cărți s-a pierdut odată cu dispariția din textul grec al Cărții lui Amos a referinței la Edom: LXX citește „rămășița oamenilor” în loc de „rămășița lui Edom”, cum apare în TM.

În textul grec, dacă urmărim organizarea tripartită a ciclului profetic al Celor Doisprezece propusă de P.-M. Bogaert⁵, Cartea lui Abdias deschide a doua secțiune, care este alcătuită din patru cărți îndreptate fiecare împotriva unui neam anume: Abdias împotriva lui Edom, Iona și Naum împotriva niniviților, iar Avacum împotriva chaldeilor. Potrivit acestei structuri tripartite, care nu există decât în Biblia greacă, secțiunea întâi a culegerii Celor Doisprezece se alcătuiește din trei cărți (Osea, Amos și Michea), referitoare mai cu seamă la Israel și Iuda, în vreme ce a treia secțiune (cuprinzându-i pe Aggeu, Zaharia și Malachia) oferă făgăduința refacerii, iar profeții Ioel și Sophonia, vestitori ai „zilei Domnului” și ai pedepsirii neamurilor, asigură trecerea între prima și a doua secțiune, respectiv între a doua și a treia.

2. *Profetul Abdias*

Mai multe personaje biblice poartă numele Abdias (respectiv Abdiu – vezi *supra*, n. 1) în LXX: de pildă, în 3Rg. 18,3 („Abdiu” – în TM ‘Obadhyāhū – economul regelui Achaab), în 2Par. 17,7 („Abdias” – în TM ‘Obadhyāh – căpetenie a lui Iosaphat) și în 2Par. 34,12 („Abdias” – în TM ‘Obadhyāhū – supraveghetorul lucrărilor în vremea lui Iosia).

Hesychios din Ierusalim și Ieronim, care cunoșteau etimologia ebraică potrivit căreia Abdias (‘ōbadhyāh) este „slujitorul” (‘ebhedh) Domnului – etimologie cuprinsă și în manuscrisul biblic grecesc 613 (secolul al XIII-lea, nr. 209 din biblioteca mănăstirii Sf. Ioan Teologul din Patmos): Ὀβδίας δούλευον Κυρίῳ –, l-au identificat pe profet cu personajul pomenit în 3Rg. 18,3, care s-a rugat lui Ilie, a fost mântuit și a profețit până la moartea sa.

5. P.-M. Bogaert, „L’organisation des grands recueils prophétiques”, în J. Vermeylen (ed.), *Le Livre d’Isaïe*, Leuven University Press, Leuven, 1989, pp. 148-149.

Ieronim vorbește chiar de un pelerinaj ce se desfășura în vremea sa la mormintele lui Abdias, Elisei și Ioan Botezătorul la Sebasta, vechea Samarie. În realitate, despre profetul Abdias nu se știe nimic, astfel că el nu poate fi identificat cu certitudine cu nici unul din celelalte personaje cu acest nume.

3. Subtitlul: „Vedenia lui Abdias”

Spre deosebire de celelalte Cărți ale Celor Doisprezece, subtitlul cărții de față, „Vedenia lui Abdias”, este cât se poate de laconic atât în grecește, cât și în ebraică, nefiind însoțit de nici o altă precizare cronologică, geografică ori genealogică. Cuvântul „vedenie” (gr. ὄρασις, dar la Symmachos ἔκστασις „extaz, ieșire din sine”) mai apare și în subtitlurile Cărții lui Naum („Cartea vedeniei lui Naum”) și a lui Isaia („Vedenia pe care a văzut-o Isaia”), evocând un „extaz vizual”, o „viziune” sau un „vis”. Însă în Cartea lui Abdias urmarea textului nu insistă deloc asupra aspectului vizual, ci asupra celui auditiv al profeției (vezi, de pildă, expresia „Am auzit vestire” în v. 1). De fapt, așa cum bine a tălmăcit Theodor al Mopsuestiei, „vedenia” (ἔκστασις) este aici un echivalent al „cuvântului Domnului” (λόγος Κυρίου; vezi și expresia „așa zice Domnul” în v. 4), percepută de profet ca o revelație divină.

4. Structura textului grec

În unele ediții moderne ale LXX, cele douăzeci și unu de versete ale Cărții lui Abdias apar uneori într-o singură bucată. Astfel, H.B. Sweete, care reproduce textul din codicele *Vaticanus*, le-a tipărit nedespărțite, cu un spațiu înainte de v. 11, care marchează întoarcerea în trecut, și de v. 17, care introduce tema mântuirii. Rahlfs și Ziegler, în schimb, împart textul cărții în trei paragrafe: întâiul (vv. 1-10), care vorbește despre judecata lui Dumnezeu și decăderea Idumeei ca pedeapsă pentru nelegiuirea ei săvârșită împotriva lui Iacob; al doilea (vv. 11-16), unde se vestește viitoarea judecată a lui Dumnezeu împotriva Edomului și a tuturor neamurilor; al treilea (vv. 17-21), în care este vorba despre mântuirea pe muntele Sion, de noile așezări ale lui Israel și de împărăția Domnului.

Un studiu amănunțit al alternanței timpurilor verbale și al particulelor care leagă între ele versetele cărții în varianta LXX face cu puțință exprimarea unor ipoteze privind modul cum aceasta se împarte în câteva unități semantice distincte.

Astfel, mesajul propriu-zis al Domnului este exprimat în vv. 1-4, în fragmentul încadrat de cele două formule „așa zice Domnul” (τάδε λέγει Κύριος), în v. 8, unde apare aceeași formulă, și în v. 16, unde vorbitorul spune „muntele *Meu* cel sfânt”.

Restul textului este alcătuit din comentariile pe care aceste cuvinte ale lui Dumnezeu i le-au inspirat profetului. Cel dintâi (vv. 5-7) este încadrat de cele două părți ale mesajului divin și dă glas indignării provocate de aroganța inconștientă a Idumeei, precum și admirației pentru prevederea lui Dumnezeu. De la v. 9 încolo, profetul își reia comentariul menit să prevestească urmările nimicitoare ale pedepsei divine (vv. 9-10), lucru subliniat de prezența lui „și” (καί) introductiv la începutul fiecărei propoziții, în vreme ce fragmentul precedent e caracterizat de lipsa oricărei conjuncții coordonatoare. Profetul revine apoi asupra trecutului (v. 11) pentru a-i sublinia urmările (vv. 12-14) într-un fragment marcat din nou de prezența unor particule care, repetate insistent, articulează fraza (καὶ μὴ de trei ori și μὴδέ de cinci ori, pe care le-am redat în românește prin „și să nu... nici să nu...”), insistând asupra interdicțiilor pe care Idumeea ar fi trebuit să le respecte. Versetul 15, introdus prin διότι „căci”, este cel dintâi care oferă o scurtă explicație, anunțând apropierea „zilei Domnului” într-o formulare ce răspunde ca un ecou cuvintelor lui Dumnezeu din v. 8 și care se leagă printr-un nou διότι de o altă vestire a cuvântului Domnului (v. 16). „Ziua Domnului” are două aspecte: pe de o parte, nimicirea Idumeei (v. 16, care răspunde vv. 9-10), pe de alta, mântuirea lui Israel (vv. 17-21), în opoziție cu soarta neamurilor (marcată de particula adversativă δέ „însă”). Mântuirea aceasta se înfățișează sub forma unei suite de întâmplări benefice, introduse fiecare de câte un καί „și”. Propoziția incidentă cu caracter explicativ din v. 18 („căci Domnul a grăit”) este menită să amintească cititorului că vorbele profetului nu fac decât să înfățișeze pe larg cuvântul lui Dumnezeu.

III. Edomul în LXX

1. Numele țării lui Edom în LXX

În varianta grecească, prevestirea lui Abdias este rōstită „în privința Idumeei”, în vreme ce în ebraică ea e îndreptată „împotriva lui Edom”. Numele grecesc Idumeea (Ἰδουμαία) apare pentru prima oară în epoca ptolemaică și e folosit de Diodor din Sicilia (19,98) spre a denumi sudul Iudeei.

În LXX, țara lui Edom capătă mai multe nume. Idumeea apare pentru prima oară în Gen. 36,16, în formă adjectivală, în expresia „ținutul idu-meu”, apoi doar ca substantiv începând cu Iis. Nav. 15,1. În cărțile istorice, în textul LXX apare când numele elenistic Idumeea, când numele ebraic transliterat în forma Edom (Εδωμ), în vreme ce în cărțile profetice nu este folosit decât Idumeea, cu puține excepții⁶. În urma identificării lui Edom cu Esau (Gen. 36,1 – „Esau, adică Edom”), țara lui Edom, aflată la extremitatea sudică a teritoriului ocupat de evrei, poartă numele lui Esau atât în greacă, cât și în ebraică, mai ales în pasajele ce fac referire la pizma lui Esau împotriva fratelui său Iacob (vezi Gen. 25,21-34; 27,38-41; 36,40-43), dar și aici, în Abd. 6, și în pasajul paralel din Ier. 30,4 Rahlfs (49,10 în TM) și în Mal. 1,2-3. În afară de aceasta, cum Esau, adică Edom, locuiește în Seir (Gen. 36,8), expresia „muntele Seirului” va denumi și țara lui Edom, de pildă în profeția împotriva lui Edom din Iez. 35, tot așa cum expresia „muntele lui Esau” din textul Cărții lui Abdias (8.9.19.21) și „casa lui Esau” (folosită doar în Abd. 18) sunt sinonime cu „Edom”⁷.

2. Tradiția prevestirilor împotriva lui Edom

În Biblie, dușmănia dintre cei doi frați gemeni, Esau și Iacob, simbolizează conflictul dintre Israel și Edom. Edomul, după ce și-a câștigat independența în vremea lui Ioram, regele lui Iuda (4Rg. 8,20-22), apoi a fost învins de regele Amessias (4Rg. 14,7), a devenit din nou independent în vremea lui Achaz (4Rg. 16,6; 2Par. 28,17). Ca urmare, înfruntările dintre edomiți și evrei vor marca întreaga istorie a lui Israel până când Edomul a căzut sub loviturile nabateenilor în anul 552 î.H. (vezi Is. 63,1 și Mal. 1,3-5). Disparută pentru moment, Idumeea va reapărea sub forma unei provincii siriene, ca să dispară apoi definitiv după anul 70 î.H. Arhetip al dușmanului care a ocupat teritorii ale iudeilor, a refuzat să le dea înapoi și va fi pedepsit pentru aceasta, Edomul își va face din nou apariția în tradiția rabinică sub formă de denumire cifrată a Romei, ocupantul nedrept al Iudeei.

Această atitudine polemică anti-edomită, care constituie tema unică a Cărții lui Abdias, se regăsește și în alte cărți biblice tot sub forma unor prevestiri împotriva Edomului. Astfel, în Am. 1,11-12; Is. 21,11-12 (doar în

6. Is. 63,1 și Ier. 9,25, unde apare Edom, și Plâng. 4,21-22, unde se vorbește când de „fiica Idumeei”, când de „fiica Edomului”.

7. Vezi și comentariul la v. 9 cu referire la Thaiman, un alt sinonim pentru Edom.

varianta LXX: „vedenia Idumeei”, căci în TM apare „prevestire despre Dumah”); în Ier. 30,1-10 Rahlfs (49,7-16 în TM), pasajul cel mai asemănător cu cel din Cartea lui Abdias⁸; apoi în Iez. 25,12-14 și în Ps. 59,11-12. În plus, aluziile biblice la Edom sunt numeroase, mai cu seamă în textele profetice și în Psalmi, edomiții fiind pomeniți mai întotdeauna ca obiect al mâniei divine⁹ și câteodată laolaltă cu o aluzie la dușmănia dintre Esau și Iacob¹⁰, ori cu amintirea zilei când edomiții, în loc să sară în ajutorul lui Israel, s-au alăturat lui Nabucodonosor, ajutându-l în 587 î.H. să distrugă Templul din Ierusalim¹¹.

IV. Diferențele între TM și LXX

Traducerea greacă a Cărții lui Abdias este, neîndoielnic, cea mai fidelă textului ebraic dintre toate Cărțile Celor Doisprezece. Există doar un adaos în v. 16 și două omisiuni, una în v. 16, cealaltă în v. 7. Pasajele dificile în ebraică rămân tot astfel și în greacă (v. notele la vv. 19-20). Se pot observa totuși câteva diferențe, datorate, poate, unor interpretări intenționate, unor erori de traducere sau unei lecturi diferite a textului ebraic original, lipsit de semne de punctuație și scris fără spații între cuvinte. Pentru trei diferențe mai însemnate, toate în v. 1, v. notele la versetul respectiv.

V. Receptarea Cărții lui Abdias în tradițiile exegetice antice

Trei pasaje din Cartea lui Abdias erau citite în practica liturgică sinagogală: vv. 1-21 în legătură cu Gen. 32,4, unde se povestește întâlnirea lui Iacov cu Esau, și cu Num. 20,14, unde se relatează cum regele Edomului i-a interzis lui Moise să treacă prin țara lui, precum și v. 21 în legătură cu Deut. 2,2,

8. Între cele două texte există asemănări importante, astfel că unii exegeți s-au gândit la o posibilă influență a unuia dintre profeți asupra celuilalt, fără a cădea însă de acord cine pe cine a influențat. În textul grec al LXX însă, asemănările dintre cele două texte sunt aproape inexistente, cu excepția temei în sine și a unui vocabular tipic textelor poetice. Aceasta este încă o dovadă că traducătorul celei de-a doua părți din Ieremia (Ier. 29,1–51,35), așa-numitul Ieremia B, nu este identic cu cel care a tradus în greacă prima parte din Ieremia, Ieremia A (Ier. 1,1–28,64), același care a tradus și Cei Doisprezece Profeți.

9. Ioel 3,19; Is. 34,5-7; 63,1; Iez. 35,1-15 și Plâng. 4,21-22.

10. Am. 1,11-12; Mal. 1,3-5 și, aici, Abd. 9.

11. Aici, Abd. 11 și Ps. 136,7-8.

unde este amintit muntele Seir. În comparație cu LXX, Targumul se îndepărtează simțitor de textul din TM, mai cu seamă din dorința de a face textul mai inteligibil, ceea ce duce la pierderea multora dintre trăsăturile stilistice ale originalului. În afară de aceasta însă, schimbările introduse de autorii Targumului au fost motivate și de preocupări teologice caracteristice literaturii de acest gen; astfel, de pildă, pentru a nu spune că Dumnezeu vorbește sau făptuiește, autorii Targumului recurg la *Memra*, „Cuvântul” lui Dumnezeu, care acționează ca agent sau intermediar al divinității.

În Noul Testament nu există nici o aluzie la textul Cărții lui Abdias, care nu pare să-i fi inspirat în mod deosebit nici pe Părinți (vezi notele de la vv. 1 și 16).

În cele trei mari comentarii patristice complete la Cărțile Celor Doisprezece se pot distinge câteva filoane exegetice principale. Theodor al Mopsuestiei, Theodoret al Cyrului și Chiril al Alexandriei dau un loc de cinste lecturii istoricizante, care explicitează păcatul Idumeei și rolul ei în istoria lui Israel. Chiril al Alexandriei, de pildă, dedică lămuririlor istorice o bună parte a introducerii comentariului său pentru că „este de folos celor ce se vor apleca asupra conținutului cărții să știe lămurit [...] ce e cu Idumeea și prin ce a trecut ea” (*Com.*, vol. 1, p. 546). În introducerea sa (PG vol. 81, col. 1710), Theodoret al Cyrului, înainte de a purcede la comentariul amănunțit, verset cu verset, schițează diferitele faze ale dușmăniei dintre Idumeea și Israel: atitudinea fratricidă a lui Esau față de Iacov, greutățile pe care i le-au făcut edomiții lui Moise atunci când a voit să-i ducă pe israeliți prin Idumeea, alianța încheiată de ei cu asirienii și cu babilonienii împotriva lui Israel, asupra căreia stăruie îndelung și Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, pp. 157-159).

Această explicație istoricizantă, prezentă încă din introducerile celor trei exegeți, se va continua și în cursul lecturii verset cu verset. Idumeea s-a aliat cu vecinii săi (v. 7: „oamenii cu care aveai un legământ”) pentru a împiedica reconstrucția Israelului la întoarcerea evreilor din captivitate (Chiril al Alexandriei), dar Israel a ieșit victorios asupra Idumeei în bătălia de la Iosaphat (v. 6, Chiril). Din acea clipă, aliații edomiților trec în tabăra cealaltă (v. 7, Theodor al Mopsuestiei, Theodoret, Chiril), manifestând o atitudine asemănătoare cu aceea a edomiților, care trecuseră peste înrudirea lor cu Israel pentru a îmbrățișa cauza babilonienilor (vv. 11-14, Theodor, Theodoret, Chiril). Astfel, „ziua Domnului” se dovedește a fi ziua bătăliei de la Iosaphat (v. 15, Chiril). Situația se răstoarnă cu totul și perșii se vor purta față de babilonieni și de edomiți la fel de neomenos cum aceștia se purtaseră cu Israel (v. 15, Theodor).

Interpretarea istoricizantă este însoțită și de o componentă parenetică. Caracterul monstruos al dușmăniei edomiților împotriva fraților lor este subliniat în prefețele celor trei comentatori: edomiții sunt plini de „ură” (ἔχθρα, Theodor), de „ranchiună” (μνησικακία, Theodore), „neomenoși” (ἀπάνθρωποι, Chiril). De aceea, ei devin contramodelle potrivite pentru discursul parenetic. Chiril al Alexandriei, de pildă, îi va pomeni în *Epistola festală* 11, care conține îndemnuri pentru vremea Postului Mare, spre a-și îndemna credincioșii să dea dovadă de mai multă iubire față de aproapele. Ca să-i facă să priceapă mai bine importanța acestei atitudini, Chiril li-i dă drept pildă pe edomiți și pe babilonieni, care nu numai că nu s-au îndurat de suferințele altuia, ci s-au bucurat în chip necuviincios.

De asemenea, profeția lui Abdias a putut sluji drept temei și exegezei alegorizante. Aceasta este, de exemplu, orientarea generală a *Scholiilor* lui Hesychios din Ierusalim, care identifică în toți termenii profeției referințe la lupta încununată de izbândă a lui Hristos împotriva diavolului, întruchipat de Edom.

Folosirea profeției lui Abdias împotriva ereticilor, dominantă în comentariul latin al lui Ieronim, apare doar rareori la Părinții greci. Astfel, Epifanios (*Panarion* 3,1; *haer.* 76,16,1) vede „înfumurarea” Idumeei (v. 3) renăscută în atitudinea lui Aetios, unul dintre dascălii anomeenilor, care pretindeau că pot scruta și cuprinde cu gândul esența divinității.

IONA

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR

Introducere și note de MARGUERITE HARL, CÉCILE DOGNIEZ, LAURENCE BROTTIER, MICHEL CASEVITZ, PIERRE SANDEVOIR și CRISTIAN GAȘPAR

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele șase cărți, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* și *Sophonie*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* și Marguerite Harl pentru *Avacum* și *Sophonie*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observațiilor de natură filologică și lexicală, Pierre Sandevour de cea a comparațiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor și notelor au fost responsabile Cécile Dogniez și Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuțiile tuturor membrilor echipei și s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.

Selecție, traducere, adaptare și adăugiri de Cristian Gașpar.

Introducere la Iona

I. Titlul, conținutul și datarea Cărții lui Iona

Formula cu care se deschide Cartea lui Iona, „Și a fost un cuvânt al Domnului către Iona”, ține loc de titlu acestei cărți profetice de dimensiuni relativ reduse. Formula este oarecum neobișnuită pentru că ea nici nu-l identifică pe Iona drept „profet”, nici nu prezintă cartea lui ca pe o „viziune”, așa cum se întâmplă, de pildă, în cazul lui Abdias și Naum, ori măcar ca un „oracol”, precum la Naum, Avacum sau Malahia.

Cartea lui Iona se deosebește în mai multe privințe de cărțile celorlalți profeți minori: ea nu se înfățișează cititorului ca o culegere de oracole, ci ca o relatare a misiunii primite de Iona de la Dumnezeu; subiectul ei nu este poporul ales al lui *YHWH*, ci un neam păgân, cel al niniviților, și pocăința acestuia; din cauza „dublei sale greșeli” (E. Bickerman), neascultarea poruncii lui Dumnezeu și mânia de care e încercat Iona văzând bunătatea Acestuia, personajul principal nu este un erou propriu-zis, ci, mai curând, un anti-erou. În sfârșit, Dumnezeu Însuși nu este înfățișat aici ca un Dumnezeu răzbunător sau binevoitor doar față de Israel; dimpotrivă, Dumnezeul lui Iona e liber să-Și reverse mila asupra cui vrea și ia aminte la El, chiar și asupra păgânilor, dându-i astfel profetului, cu ironie bonomă, o pildă de îndurare și universalism.

Putem totuși recunoaște cu ușurință în Cartea lui Iona teme ce apar frecvent în Biblie, precum amenințarea cu pedeapsa divină și șovăiala profetului de a împlini misiunea încredințată lui, asemenea lui Moise (Ex. 4,10-13) sau Ilie (3Rg. 19,3-4).

Împărțirea Cărții lui Iona în patru capitole și în tradiția masoretică, și în LXX reflectă foarte bine subiectul ei. În capitolul 1, Iona primește poruncă de la Dumnezeu să meargă și să avertizeze poporul din Ninive, dar șovăie în fața acestei însărcinări și încearcă să fugă pe mare la Tharsis. Furtuna care se abate amenințătoare asupra corăbiei pe care se imbarcase Iona nu se potolește decât atunci când marinarii îl aruncă peste bord pe profet. În capitolul 2, la porunca Domnului, Iona e înghițit de o namilă de pește și,

după ce înalță o rugăciune către Domnul, este eliberat și ajunge din nou pe uscat (v. 2,11). În capitolul 3, Iona pleacă în sfârșit la Ninive spre a vesti distrugerea cetății, dar locuitorii acesteia se pocăiesc până la unul și Dumnezeu Se răzgândește în privința lor. În capitolul 4 îl întâlnim pe Iona, furios din pricina aparentei inconsecvențe divine, rugându-se Domnului să-Și ducă la bun sfârșit planul de nimicire. În final, Dumnezeu îi lămurește profetului motivul milostivirii Sale.

Întreaga carte prezintă o unitate compozițională remarcabilă, în ciuda introducerii în mijlocul textului narativ în proză, probabil de către un interpolator tardiv, a rugăciunii lui Iona (vv. 2,3-10), text poetic.

În privința datării originalului ebraic, unii bibliști au înclinat să-l identifice pe Iona cu „Iona, fiul lui Amathi, profetul din Gethchober” pomenit în 4Rg. 14,25 și, în consecință, să plaseze compunerea Cărții profetului Iona în prima jumătate a secolului al VIII-lea î.H., în vremea regelui Ieroboam al II-lea. De altminteri, cei doi Iona fuseseră identificați încă din Antichitate, de pildă de Flavius Iosephus (*AI* 9.205). Alții însă l-au situat pe Iona în vremea când Ninive, capitala Asiriei, mai era încă o metropolă însemnată, înainte să cadă în stăpânirea medului Cyaxares în 612 î.H. În fine, alți cărturari au socotit că Iona a trăit probabil cu mult după căderea Ninivei, întemeindu-se tocmai pe indiciile oferite de textul cărții profetului, care sugerează că naratorul vorbește de timpuri de mult apuse; astfel, în v. 3,3 putem citi că Ninive „era” o cetate măreață, iar în v. 3,6 autorul îl pomenește pe regele acesteia fără a-i da însă numele. Cu toate că pentru iudaismul postexilic niniviții au ajuns un simbol al dușmanilor lui Israel, datarea cea mai credibilă a compunerii textului este una destul de târzie, după exil, nu mai înainte de anul 400 î.H. În partea cealaltă, nu putem însă coborî mai jos de epoca elenistică, de vreme ce Cartea lui Tobit, alcătuită fără îndoială în secolul al II-lea î.H., îl pomenește în v. 14,4 pe Iona ca prevestitor al căderii Ninivei¹.

II. Locul Cărții în canonul biblic

În TM, Cartea lui Iona este așezată între Abdias și Miheea, în vreme ce în LXX ea apare între Abdias și Naum, probabil ca urmare a intenției redactorilor de a grupa la un loc textele referitoare la Ninive. În mod excepțional,

1. Cel puțin în varianta din manuscrisele *Vaticanus* și *Alexandrinus*, căci în *Sinaiticus* e pomenit Naum.

un manuscris qumranic, 4Q76 (4QXII^a), aşază Cartea lui Iona după cea a lui Malahia (cf. O.H. Steck, „Zur Abfolge Maleachi-Jona in 4Q76 [4QXII^a]”, *ZAW* 108, 1996, pp. 249-253). Într-un pasaj din *Midrash Rabbah*, Cartea lui Iona e socotită de sine stătătoare în canonul Scripturii, despărţită de ceilalţi profeţi minori (*Rabbah* la Num. 18,21).

În LXX, Cartea lui Iona este împărţită în patru capitole, la fel ca în tradiţia iudaică. Ediţiile Rahlfs şi Ziegler, al căror text este identic cu excepţia v. 2,10, prezintă textul narativ în proză continuă, iar psalmul sub formă de stihuri; am păstrat această înfăţişare a textului şi în ediţia de faţă. Cântarea lui Iona (vv. 2,3-10) este transmisă de două ori, o dată aici şi încă o dată ca a şasea din cele nouă cântări extrase din textele biblice şi adăugate de Biserica greacă Psalmilor începând cu secolul al V-lea d.H. Diferenţele de text între cele două versiuni sunt puţine şi vor fi menţionate în notele prezentei traduceri.

Textul grec al Cărţii lui Iona a ajuns până la noi fragmentar şi în sulul celor Doisprezece Profeţi descoperit la Nahal Hever (8Hev), care păstrează următoarele porţiuni: 1,14–2,7; 3,2-5; 3,7–4,4. Cartea e aşezată, ca în TM, după cea a lui Miheea, iar numele profetului e atestat în v. 4,1 sub forma Ιωνα. Textul e identic cu cel din LXX, cu excepţia unor corecturi ocazionale, toate menite să-l (re)apropie de originalul ebraic (vezi, de pildă, 3,3.4.8.9).

III. Traducerea în greacă

Aşa cum intuise încă de mult H.St.J. Thackeray şi cum au demonstrat mai pe urmă J. Ziegler şi T. Muraoka, traducerea în greacă a Cărţilor celor Doisprezece Profeţi a fost făcută de un singur autor, probabil acelaşi care a tălmăcit şi Isaia, Ier. 1–28, Iez. 1–27 şi 40–48, într-o epocă ulterioară traducerii Pentateuhului. Versiunea greacă a Cărţii lui Iona îi aparţine deci acestui traducător anonim, căruia textul ebraic, de-a dreptul facil aici în comparaţie cu pasajele obscure şi uneori imposibil de descifrat ce abundă în cărţile celorlalţi profeţi minori, nu i-a creat mari probleme de înţelegere. Doar textul rugăciunii lui Iona, dificil în TM, pare să-i fi pus la încercare iscusinţa. Deşi în unele pasaje e limpede că tălmăcitorul a interpretat greşit textul original, aceasta nu l-a împiedicat să recompună un text poetic propriu de o frumuseţe aparte, cu ajutorul unor adaosuri personale (cuvinte, efecte poetice).

Versiunea din LXX este o traducere fidelă modelului, de care diferă foarte puţin. Diferenţele cantitative sunt rare: „plusuri” în 1,11.12; 2,3.10; 3,2;

4,3.4 și „minusuri” în 1,4; 3,9; 4,7. Cele mai însemnate diferențe calitative privesc schimbarea afirmației din TM „Tu ai ridicat...” într-o rugămintă în LXX: „Să se ridice...”; păsuirea acordată niniviților, trei zile în loc de patruzeci ca în TM (v. 3,4), și atitudinea lui Iona față de îndurarea lui Dumnezeu: întristare în loc de mânie, așa cum citim în TM (vv. 4,1.4). Trebuie, de asemenea, pomenită și opțiunea interesantă pentru gr. κῆτος „monstru marin”, în traducerea noastră „o namilă de pește”, spre a reda ebr. *dagh gādhōl* „pește mare”, *dagh* fiind tradus de obicei cu ἰχθύς „pește” (v. 2,1). Merită reținută și identificarea ebr. *qīqāyōn* drept κολόκυνθα „vrej de dovleac”, în vreme ce majoritatea traducerilor moderne ale TM preferă aici „ricinul” (v. 4,6). Alte diferențe sunt lesne de explicat prin lecturi greșite sau diferite ale originalului (vezi exemple în vv. 1,9; 2,3.6.7 și notele *ad loc.*), printr-o segmentare a textului diferită de cea a masoreților (vv. 2,3.6.10; 3,8) ori prin amintirea altor texte biblice (v. 1,2, unde „strigătul”, absent din TM, trimite la „strigătul împotriva Sodomei și Gomorei” din Gen. 18,20).

Textul a fost tălmăcit într-o greacă limpede, cu ebraisme obișnuite (vv. 2,5.7; 3,4.10; 4,2.8.10), dar și cu multe echivalări care vădesc o preocupare deosebită de a adapta limbii grecești expresii idiomatice din ebraică; cu foarte puține *hapax*-uri (vezi totuși vv. 1,3; 4,8.10) și cu rare calcuri semantice. Deși n-a reprodus întotdeauna bogăția lexicală a originalului, traducătorul a introdus ici și colo diferențieri inspirate probabil de preocupări teologice. Astfel, dacă TM folosește un singur verb pentru „a se înspăimânta” în vv. 1,5 și 1,10 (cu referire la marinarii temători pentru viețile lor) și în v. 1,9 (când vorbește de Iona care se teme de Domnul), în LXX traducătorul a folosit φοβέομαι, cu sens neutru în primul caz, dar σέβομαι, cu sens specific sacral (tradus de noi „a se închina”) în cel de-al doilea. Tot astfel, deși în TM același cuvânt descrie „mânia” Domnului (v. 3,9) și „mânia” lui Iona (v. 4,1), traducătorul LXX distinge cu grijă reacția Divinității (ὀργή) de sentimentul omenesc (συνεχύθη „s-a tulburat”).

Stilul narativ al traducerii este specific Cărții lui Iona, singura dintre cărțile Celor Doisprezece care are o tramă narativă continuă, bine articulată în original prin folosirea din belșug a conjuncției „și” (ebr. *waw*). Tonalitatea epică orală, evidentă în TM, a fost sesizată de traducătorul LXX, care a redat-o foarte nimerit în greacă, folosind din abundență frazele legate prin „și” καί, chiar și acolo unde în limbile moderne s-ar impune folosirea altei conjuncții. Am încercat pe cât s-a putut să păstrăm în românește acest

stil oral-narativ, care dă întregii cărți o atmosferă fermecătoare de basm, traducând cât se poate de aproape de LXX, unde chiar prima frază a povestirii începe cu un asemenea „și” narativ: „Și a fost un cuvânt al Domnului...” (v. 1,1).

Inserată în această povestire cu caracter oral, rugăciunea lui Iona este un text poetic ce aparține genului antologic, fiind, de fapt, alcătuită din numeroase pasaje care preiau sau imită stilul Psaltirii (vezi, de pildă, vv. 2,3.4.6.7.10). În TM, ea este chiar structurată asemenea Psalmilor: versetele sunt alcătuite fiecare din câte două stihuri (unul singur în v. 2,9), care-și răspund unul altuia cu ajutorul unor paralelisme sau al unor antiteze. Textul din LXX păstrează urme ale acestei forme poetice: astfel, în v. 2,3 „ai ascultat” (ἤκουσας) îi răspunde lui „mi-a dat ascultare” (εἰσήκουσεν), deși TM are două verbe diferite, iar stihurile sfârșesc, la fel ca în ebraică, cu două forme ale pronumelui de persoana I („meu... mie”, μου... μου).

În interiorul stihurilor, traducătorul s-a străduit să împace traducerea literală cu grija pentru ritm; de aceea, s-a folosit de forme ale pronumelui personal mai des decât ar fi cerut logica limbii grecești, mai des chiar decât a făcut-o originalul ebraic (în v. 2,3 de cinci ori față de trei ocurențe în TM, creând un efect ritmic remarcabil: „În strâmtorarea *mea*, strigat-am către Domnul Dumnezeuul *meu* și mi-a dat ascultare *mie*/ Chemarea *mea* din pân-tecele iadului ai ascultat-o, glasul *meu*”). La fel se întâmplă în vv. 3,4.5.6, deși nu a fost întotdeauna posibil să redăm în românește asemenea subtilități stilistice. În fine, în v. 2,8, „ruga-*mi*” este sugestiv încadrată între „pân’ la *Tine*” și „templul *Tău*”, iar stihul 10a începe, ca în ebraică, cu „eu” și se sfârșește cu „Ție”.

Constrâns să scrie cu mijloace proprii un nou poem, traducătorul Cărții lui Iona a reușit, se pare, să făurească un text de o muzicalitate originală și perfect potrivită semnificației spirituale a rugăciunii profetului.

IV. Receptarea Cărții lui Iona în exegeza iudaică și creștină

Cartea lui Iona s-a bucurat de o atenție deosebită atât din partea comentatorilor evrei, cât și din partea Părinților, și de aceea secțiunea dedicată exegezei în introducerea de față este cu mult mai întinsă decât în cazul celorlalți profeți minori.

Interpretările date Cărții lui Iona sunt, în mare măsură, împărtășite de cele două tradiții exegetice; astfel se întâmplă, bunăoară, cu explicația dată

fugii lui Iona (v. 1,3), cu faptul că profetul era conștient de convertirea iminentă a păgânilor (v. 4,1), cu simbolismul psihologic atribuit furtunii (v. 1,4), cu transformarea corăbiei în tribunal (v. 1,8) și cu atitudinea lui Iona după ce și-a rostit profeția către niniviți (vv. 4,1 și 4,5). Cu toate acestea, aluzia lui Iisus la Iona cuprinsă în evangheliile a determinat apariția unei lecturi tipic creștine, care privește povestea lui Iona ca pe o prefigurare tipologică a morții și învierii lui Hristos. Cele două tradiții exegetice se mai deosebesc și în privința importanței pe care o acordă mântuirii niniviților.

E cu neputință a rezuma aici în câteva pagini documentația imensă strânsă de Y.-M. Duval în jurul *Comentariului la Cartea lui Iona* compus de Ieronim și prezentată în cele două tomuri ale studiului său intitulat *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine* (Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1973), precum și în notele ediției sale a textului ieronimian (SC 43, 1956). Duval a reunit într-un studiu savant și temeinic un număr uriaș de texte iudaice și creștine, grecești și latinești, compuse înainte și după Ieronim, prezentând, comentând și sintetizând o seamă de lucrări mai puțin cunoscute privitoare la această carte biblică de dimensiuni reduse. Urmându-i pe editorii BA în dorința lor de a-i dăruia cititorului măcar puțin din această bogăție spirituală, am preferat să traducem aici în întregime secțiunea referitoare la exegeza Cărții lui Iona, care cuprinde trimiteri nu doar la obișnuitele comentarii patristice grecești la profeții minori, ci și la o mulțime de interpretări iudaice și creștine, inclusiv la cea ieronimiană, care se inspiră adesea din Părinții greci. Cititorii interesați de un studiu mai aprofundat al subiectului vor găsi în paragrafele ce urmează trimiteri constante la discuțiile detaliate din studiul lui Duval.

1. Tradițiile iudaice

În aceste tradiții, Cartea lui Iona ocupă un loc aparte, de vreme ce nu cuprinde nici o referire la poporul ales, ci privește soarta unei cetăți păgâne, Ninive. Cu toate acestea, Iona este cel mai bine cunoscut între cei Doisprezece Profeți, iar profeția sa a fost chiar socotită de unii drept o carte biblică aparte (vezi *supra*). Învățătura morală și religioasă pe care o cuprinde privind datoria de a da ascultare cuvântului divin, îndemnul la pocăință și încrederea în mila Domnului au făcut ca această carte să fie pomenită adesea de rabinii primelor veacuri și să fie chiar introdusă în uzajul liturgic sinagogal, unde era citită în întregime în după-amiaza sărbătorii de Yom Kippur, zi a pocăinței și a mărturisirii păcatelor.

Flavius Iosephus, care, în general, se arată puțin interesat de profeții biblici, a consacrat o atenție cu totul excepțională lui Iona în *Antichitățile iudaice* (9,205-14), rezumând textul ebraic din TM, în care vede nu o narațiune cu caracter legendar, ci o pagină din istoria politică a lui Israel: astfel, el îl identifică pe Iona cu profetul care a profețit împotriva regelui Ieroboam (vezi *supra*) și reține din profeția sa mai cu seamă prevestirea sfârșitului cetății Ninive².

Omilia pseudo-philoniană la Cartea lui Iona, atribuită de tradiție lui Philon din Alexandria, deși acesta nu pomeneste nicăieri povestea profetului, la fel cum nu se referă la nici unul din Cei Doisprezece (cu excepția citării anonime a trei pasaje din Osea și Zaharia), este probabil un produs al predicatorilor iudei din epoca elenistică³. Din acest text aflăm că profetului Iona i se dezvăluise dinainte că Ninive va fi mântuită. Omilia cuprinde, de asemenea, câteva teme ce vor apărea mai târziu și în alte texte iudaice și creștine: Iona este un exemplu tipic al dreptului care rămâne nevătămat în mijlocul furtunii; salvarea sa este o dovadă a învierii trupului (par. 25); niniviții sunt o prefigurare a neamurilor care vor aduce mulțumiri lui Dumnezeu și se vor împărtăși de aceeași mântuire pe care Atotputernicul, în iubirea Sa de oameni, o dăruiește tuturor făpturilor.

Interpretarea targumică a Cărții lui Iona este caracterizată de câteva trăsături importante: o insistență aparte asupra rugăciunii în vv. 1,5.6.14; 2,3.10 și 3,8, pasaje unde TM vorbește doar de strigătul după ajutor al profetului, precum și asupra faptului că în v. 3,9 nu poate fi vorba de „răzgândirea” lui Dumnezeu, ci de pocăința păcătoșilor, ceea ce se potrivește bine cu contextul penitențial al citirii Cărții lui Iona în liturghia sinagogală (vezi *supra*). Merită, de asemenea, amintită evitarea intenționată a referirilor antropomorfe la divinitate în textul biblic (de pildă, în vv. 2,5 și 2,10) prin introducerea conceptului de „Memra divină”. Targumul modifică în același sens referirea din v. 1,5 la „dumnezeii” cărora li s-au închinat marinarii, înlocuind-o cu o trimitere la „idolii” acestora, despre care o glosă adaugă că „ei au văzut că erau neputincioși”. În v. 2,6, Targumul identifică „Marea Trestiiilor” (în LXX: „genune fără fund”) cu Marea Roșie, urmând astfel o tradiție midrașică potrivit căreia Dumnezeu i-ar fi arătat lui Iona drumul urmat de evrei atunci când, la ieșirea din Egipt, au trecut prin Marea Roșie.

2. Pentru amănunte, vezi L.H. Feldman (1992, pp. 1-29).

3. Vezi Duval, *op. cit.*, pp. 77-82; textul *Omiliei* s-a păstrat în armeană și a fost tradus în latină de J.B. Aucher în 1826.

În legătură cu povestea lui Iona aruncat în mare (v. 1,15), un text interesant din Targumul palestinian la Deuteronom (Neofiti 1) precizează, pornind de la Legea care este „aproape” de om (Deut. 30,11-14), că nu e nevoie de un Moise care să o caute „suindu-se la cer”, nici de un Iona care să o aducă la suprafață „cufundându-se în adâncurile Mării celei Mari”. Comentatorii au arătat că la această tradiție iudaică, ce îi pune în paralel pe Moise și pe Iona, unul „suindu-se la cer”, iar celălalt „cufundându-se în adâncuri”, a făcut probabil aluzie Apostolul Pavel în Ef. 4,8-9⁴.

Nu lipsite de interes sunt și interpretările iudaice tardive ale poveștii lui Iona ca, de pildă, aceea din culegerea *Pirge Rabbi Eliezer* (secolul al VIII-lea), cap. 10; aici povestea profetului e plasată în epoca venirii lui Mesia, când morții vor învia și neamurile, reprezentate de cei șaptezeci de marinari de pe corabia cu care călătorește Iona, se vor converti. În cap. 43, niniviții sunt amintiți drept exemplu de pocăință: mulțumită postului lor de trei zile, Dumnezeu „Se răzgândește” în privința lor și Își ține-n frâu mânia vreme de patruzeci de ani, după care, cum niniviții se reîntorc la vechile lor răutăți, îi pedepsește, cufundându-i în Șeol, „Sălașul Morților”. Mântuirea universală nu este așadar cu putință⁵. În *Midraș*-ul Cărții lui Iona (secolul al IX-lea) găsim și interpretări mai vechi de sorginte filozofică și elenistică, păstrate mai târziu în tălmăcirea mistică a Zohar-ului medieval, care seamănă în mod surprinzător cu interpretarea creștină a lui Irineu al Lyonului: povestea lui Iona e o alegorie a sufletului omenesc, furtuna – o pedeapsă cu intenție pedagogică, salvarea lui Iona – o dovadă a învierii trupului etc.⁶

Toate aceste mărturii dovedesc că interpretările creștine nu au apărut într-un vid exegetic, ci pe fundalul unor tradiții interpretative iudaice mai vechi, pe care uneori le-au preluat și transformat, sau în raport cu care s-au definit polemic.

2. „Semnul lui Iona” în Noul Testament

În Noul Testament nu găsim citate literale din Cartea lui Iona, deși există mai multe versete din ceilalți profeți minori. Expresia „sufletul meu e întristat până la moarte” (Mt. 26,38), prezintă și în Iona 4,9, este mult prea

4. Vezi Duval, *op. cit.*, pp. 75-76, cu trimiterile bibliografice de rigoare.

5. Vezi *ibidem*, pp. 98-103 și *Pirqué de Rabbi Éliézer*, trad. fr. M.-A. Ouaknin și E. Smilévitch.

6. Vezi Duval, *op. cit.*, pp. 103-111.

curentă pentru a fi socotită un citat propriu-zis. În schimb, aluzia lui Iisus la povestea lui Iona, însoțită de comentariile privitoare la contemporanii Săi, joacă un rol important în tradiția exegetică creștină a cărții profetului.

Când cărturarii și fariseii l-au cerut lui Iisus un semn, Acesta le-a răspuns că „unui neam preacurvar și viclean” nu i se va da alt semn decât „semnul profetului Iona” (Mt. 12,38-39; Lc. 11,29-30). După Matei, Iisus și-a lămurit spusele printr-o comparație: „Căci, după cum Iona «a stat trei zile și trei nopți în pântecul peștelui», tot așa și Fiul omului va sta trei zile și trei nopți în inima pământului” (Mt. 12,40). Versetul următor lămurește și mai bine motivul citării lui Iona drept exemplu: niniviții s-au pocăit atunci când Iona a ieșit din pântecul peștelui și le-a vestit pieirea cetății, astfel că la Judecata de Apoi ei vor fi acuzatorii generațiilor care nu se vor pocăi urmându-le pilda, deși, odată cu venirea Fiului Omului, „iată, mai mult decât Iona [este] aici!” (Mt. 12,41). Aceeași explicație apare în textul evangheliei după Luca (vv. 11,30-32).

Iisus S-a referit la povestea lui Iona din două motive: întâi, pentru a vesti moartea, îngroparea și învierea Sa, a cărei dată este fixată de precizarea „trei zile și trei nopți” pentru „a treia zi” (așa cum și în Os. 6,2 e vorba tot despre „a treia zi”, dar în alt context). Astfel, Pavel va scrie în 1Cor. 15,4 că Iisus a înviat a treia zi „după Scripturi”. Pe de altă parte, Iisus le adresează contemporanilor Săi un avertisment aspru: aceștia trebuie să se pocăiască asemenea niniviților, de vreme ce semnul pe care-l primesc este cu mult mai însemnat decât cel dat de Iona oamenilor din vremea sa.

Cuvintele acestea nu lasă loc de îndoială pentru cititori: neamul care a primit „semnul” lui Iisus (adică învierea Sa) trebuie să se pocăiască asemenea niniviților. Profetul devine așadar prefigurarea tipologică a Mântuitorului, dar numai în ceea ce privește povestea lui (*i.e.* efectul produs asupra contemporanilor la ieșirea din pântecul peștelui), nu însă și prin persoana sa. Cuvintele lui Iisus („mai mult decât Iona [este] aici!”) dau de înțeles că moartea și învierea Sa sunt mai presus decât experiența profetului. Părinții au înțeles prea bine cât de limitată este asemănarea dintre profet și Mântuitor, atrăgând atenția că experiențele trăite de cei doi trebuie deosebite cu grijă. În acest sens au scris Origen (*Contra Cels.* 7,57), Chiril al Ierusalimului (*Cat.* 14,17-20, o comparație amănunțită între cei doi), Atanasie al Alexandriei, care nu reține dintre apropierea între Iisus și Iona decât pe cea privind cele „trei zile” τριήμερον (*Contra Arianos* 3,22-23), și Theodoret al Cyrului, care opune moartea cea adevărată a lui Hristos celor trei zile petrecute „în

umbra morții” de Iona. Vasile al Cezareei, străbătând mărturiile profeților pentru a le aduna pe cele referitoare la Hristos, va declara că n-a aflat nimic în Cartea lui Iona, deși aceasta trebuie totuși citată de vreme ce Iisus Însuși a folosit cuvintele profetului în comparația celor „trei zile și trei nopți” (*Eclogae propheticae* 3,16).

3. Interpretările creștine ale Cărții lui Iona

Interpretările Cărții lui Iona datorate Părinților Bisericii s-au structurat, cum era de așteptat, în jurul aluziei evanghelice la „semnul lui Iona”, fără însă a se rezuma la aceasta. Numeroase alte teme i-au inspirat pe comentatorii patristici: pocăința niniviților, fuga lui Iona, rugăciunea sa din adâncuri, „răzgândirea” lui Dumnezeu, tristețea lui Iona, precum și alte elemente ale povestirii care se pretau la o interpretare moralizatoare sau simbolică.

Cea mai veche referire creștină la Cartea lui Iona îi aparține lui Clement al Romei care, la sfârșitul secolului I d.H., se apleacă mai ales asupra pocăinței niniviților, „deși aceștia erau străini de Dumnezeu” (*Ep. ad Cor.* 7,7). Și pentru Iustin pocăința și mântuirea niniviților sunt tema principală a cărții, mai cu seamă din perspectiva polemică antiiudaică a operei sale: Iustin așază aluzia lui Iisus în contextul ei istoric, insistând asupra necredinței evreilor contemporani ai Mântuitorului în fața „semnului” care li s-a dat prin învierea Lui; spre deosebire de niniviți, contemporanii lui Hristos nu s-au convertit pentru că ei erau „generație vicleană” (*Dial.* 107-108).

Procedând cu totul altfel, Irineu apropie povestea lui Iona de destinul întregii omeniri, descoperind în ea un mesaj teologic: Iona este o figură a „omenirii” (Adam), iar povestea sa înfățișează de fapt istoria mântuirii universale; Dumnezeu a îngăduit ca la început „omenirea” să fie înghițită de monstrul marin (*i.e.* de rău) „nu ca să piară cu totul”, ci „pentru că Dumnezeu pregătea dinainte dobândirea mântuirii pe care a înfăptuit-o Cuvântul prin mijlocirea «semnului lui Iona»”. Deși Irineu nu o spune lămurit, „semnul lui Iona” este neîndoielnic moartea și învierea lui Iisus. Mântuirea dăruită de Dumnezeu este „o mântuire nesperată” în urma căreia omul se poate dărui slăvirii lui Dumnezeu (*Adv. haer.* 3,20,1). Irineu pomeneste doar în treacăt pocăința niniviților. Interpretarea lui Iona ca simbol al „omenirii” va fi reluată de alți câțiva exegeți creștini (cum am văzut mai sus, ea aparține și tradiției rabinice). Astfel, pentru Metodiu al Olimpului (*De res.* 2,25), povestea lui Iona este de fapt povestea căderii lui Adam, călător pe corabia vremii, supus ispitelor vieții pământești (pântecelul monstrului

marin), reînviat după cele trei cicluri temporale⁷. Tot la Irineu găsim și atestarea comparației între înghițirea lui Iona de către pește și pogorârea lui Iisus la iad, o temă pe care o vom întâlni adesea în comentariile patristice (vezi *Adv. haer.* 3,6,2; 18,3; 19,3; 21,6; 5,31,1).

Cele „trei zile și trei nopți” petrecute de Iona în pântecul monstrului, foarte rar interpretate de Părinți ca o pedeapsă pentru refuzul profetului de a vesti cuvântul divin, au fost înțelese ca o prefigurare a morții lui Hristos și a pogorării Sale la iad. Între multe texte patristice relevante, vezi Vasile al Cezareei, *Eclogae* 3,7, *De spiritu sancto* 14,32; Chiril al Ierusalimului, *Cat.* 14,17-18; Grigore al Nyssei, *De tridui spatio*, GNO vol. 9, pp. 277; Hesychios din Ierusalim; Chiril al Alexandriei. Alții vor adăuga aici și momentul învierii: vezi în special Ioan Gură de Aur, *In Matth.* 43,1-2; 88,1; 90,1; *In Io.* 23,2; *In Ep. 1 ad Cor.* 38,3.

Pentru Chiril al Ierusalimului (*Cat. myst.* 2,4) și pentru Părinții capadocieni, cele trei zile ce despart moartea lui Hristos de învierea Sa sunt retrăite periodic în *triduum*-ul pascal. Plasată în context baptismal, coborârea lui Iona în fundul apelor și suirea sa din nou la lumină pot, de asemenea, simboliza ritul botezului; se poate chiar ca tripla cufundare a celui botezat să aibă, alături de alte înțelesuri, și menirea de a aminti cele „trei zile” petrecute de Iona în pântecul peștelui⁸. Pe de altă parte, unii Părinți au văzut în ieșirea lui Iona nevătămat din pântecul monstrului o dovadă ce întărește credința în învierea trupului: vezi Irineu, *Adv. haer.* 5,5,2; Tertulian, *De carnis resurrectione* 32; Metodiu al Olimpului, *De resurrectione* 2,18; Ioan Gură de Aur, *In Ep. 1 ad Cor.* 40,2; Chiril al Alexandriei.

Se cade să stăruim aici în chip aparte asupra interpretării lui Hesychios din Ierusalim, pentru că el atestă existența, în prima jumătate a veacului al V-lea d.H., a unei comparații tipologice amănunțite între Iona și Iisus, cu o marcată funcție polemică: întreaga carte profetică e citită ca o prevestire a faptelor lui Hristos față de Sinagogă și îndreptate către neamuri. În afara gloselor hesychiene ce însoțesc textul verset cu verset, un rezumat sistematic prezintă această tălmăcire: „Iona este prefigurarea tipologică a lui Hristos; corabia, a sinagogii iudeilor; marinarul de la prova, a lui Moise; marinarii, a profeților; marea, a suferințelor cu care El ne-a plătit mântuirea;

7. Trecutul, prezentul și viitorul; în această privință, pentru amănunte, vezi Duval, *op. cit.*, pp. 150-154.

8. *Ibidem*, pp. 252-253 și n. 68.

trasul la sorți, a voinței Tatălui ca Fiul să fie aruncat în marea suferințelor și să intre în pântecul monstrului marin, adică al morții; acolo petrece trei zile și trei nopți. După aceea își vestește evanghelia printre neamuri, iar acestea, pocăindu-se, sunt mântuite”⁹. Un alt rezumat¹⁰, ceva mai întins, dă mai întâi tâlcuirea tradițională (Iona este „semnul venirii Mântuitorului și al îngropării sale vreme de trei zile, a înmormântării sale și a ieșirii nevătămate din monstrul marin”), pentru ca mai apoi să adauge o interpretare alegorică a colibeii construite de Iona, a vrejului de dovleac și a umbrei pe care acesta i-o ține (v. 4,5, *i.e.* Sinagoga și Legea), a viermelui (v. 4,7, *i.e.* neamurile ce vin în zori) și a întristării lui Iona-Iisus (v. 4,9, *i.e.* Iisus ar fi dorit ca și ea, adică Sinagoga, să aibă parte de mântuire).

Omiliile 12 și 13 alcătuite de Vasile al Seleuciei la mijlocul secolului al V-lea d.H. și închinat interpretării Cărții lui Iona¹¹ sunt centrate mai ales pe tema „iubirii de oameni” (φιλανθρωπία) a lui Dumnezeu. Câteva dintre părerile autorului au o dimensiune teologică. Astfel, în *Or.* 13,1 citim că Iona, care nu-L vestește pe Hristos prin cuvinte, ci prin întâmplările din viața sa: înghițit vreme de trei zile, apoi ieșit din nou la lumină nevătămat, ne învață că „moartea este începutul nemuririi”, iar „viața încolțește încă din mormânt”. În v. 13,2, cufundarea în mare și suirea la lumina zilei în-truchipează dublul gest al botezului, totodată moarte și înviere. În v. 13,3, Vasile al Seleuciei se oprește îndelung asupra mântuirii dobândite de toate neamurile ca urmare a îngropării lui Hristos (prefigurată de înghițirea lui Iona), stăruind asupra multelor neplăceri pe care le îndură profetul spre a vesti această mântuire universală.

4. Problema fugii lui Iona (v. 1,3)

Neascultarea lui Iona față de Dumnezeu a pus multe probleme cititorilor textului biblic, fie ei iudei ori creștini; aceștia au justificat fuga lui Iona invocând motive religioase ori psihologice. Astfel, Iona fuge pentru că a profeti nu este cu putință decât „în fața Domnului”, adică pe pământul lui Israel (Ps.-Philon, *Hom. Ion.* 44, Ieronim, Theodor al Mopsuestiei, Theodoret, Chiril al Alexandriei); pentru că nu se poate împăca cu gândul

9. Text tradus după Duval, *op. cit.*, pp. 634 și 644.

10. *Ibidem*, p. 644.

11. *Ibidem*, pp. 474-481.

mântuirii unei cetăți dușmane (Vasile al Cezareei, *Or.* 12,2) și mai ales cu posibilitatea de a trece drept mincinos, sau chiar de a suferi violențele unui neam barbar (Grigore din Nazianz, *Or.* 2, 106-109; Ioan Gură de Aur, *De statuis* 5,5; *In Matth.* 43,2; Theodor al Mopsuestiei; Chiril al Alexandriei). Teama aceasta presupune, firește, cunoașterea dinainte a milostivirii Domnului față de niniviți (Ioan Gură de Aur, *De paenitentia* 2,3) și chiar a decăderii lui Israel în urma mântuirii neamurilor (Grigore din Nazianz, *ibidem*; Ieronim). Această conștientizare a abandonării lui Israel îi cade atât de greu profetului, încât îl silește să nu dea ascultare Domnului (*Mekhilta* lui Rabi Ismael la Ex. 12,1, *apud* Duval, *op. cit.*, pp. 89-91; Ps.-Philon, *Hom. Ion.* 7; Theodor al Mopsuestiei, Chiril al Alexandriei). Fuga aceasta este condamnată, ea merită pedeapsa cu moartea (*Sifre* la Deut. 18,19), iar furtuna pe mare e menită să o pedepsească (Origen, *Hom. Ez.* 6,1-2; Ioan Gură de Aur, *De providentia* 6,16-19; *De paenitentia* 5,3). Pentru comentatorii creștini, episodul fugii este stânjenitor pentru comparația lui Iona cu Hristos. Totuși Origen privește cu ochi buni refuzul lui Iona de a vesti nenorociri niniviților, asemănându-l șovăielii lui Moise în Ex. 4,13 și opunând-o grabei cu care Isaia dă fuga să profetească în Is. 6,8 (*Hom. Is.* 6,1). Părinții subliniază faptul că, până la urmă, Iona a dat ascultare poruncii divine și îl vor da drept pildă celor șovăielnici (vezi *infra*).

Rugăciunea rostită de Iona în burta monstrului (vv. 2,2-10) este înțeleasă de comentatori ca o prefigurare a rugăciunii lui Hristos, rostită nu în iad (Chiril al Alexandriei), ci în vremea agoniei Sale (Origen, *Com. series in Matth.* 136; Vasile cel Mare, *In Ps.* 68,2-3 și Hesychios din Ierusalim). Dar, după cum insistă Părinții, rugăciunea lui Hristos este cu mult mai presus decât cea a lui Iona. Cuvintele profetului I se potrivesc chiar mult mai bine Mântuitorului (Ieronim, Chiril al Ierusalimului, Theodoret). Rugăciunea profetului e socotită de tradiția patristică un exemplu de rugăciune rostită cu credință și împlinită, asemenea celei a lui Daniel, alături de care Iona apare adesea în texte și în iconografia creștină. Asupra ei insistă în special Origen în *De oratione* 13,4: Iona e trecut pe lista celor care „s-au învrednicit de o binefacere cu ajutorul rugăciunii”, căci ea este un exemplu de rugăciune ascultată și împlinită chiar în pofida unui vrăjmaș atât de puternic precum Leviathanul („namila de pește” care-l înghite pe Iona, identificată cu monstrul marin pomenit în Iov 3,8).

5. O dificultate teologică: „răzgândirea” lui Dumnezeu (v. 3,9)

Problema „răzgândirii” lui Dumnezeu ce apare în vv. 3,9-10 (ca, de altminteri, și în Ioel 2,14) le-a dat de furcă atât exegeților, cât și lui Iona însuși. Chiar în Scriptură ideea unei „răzgândiri” a lui Dumnezeu este clar dezmințită: astfel în 1Rg. 15,29 și la profeți precum Isaia (v. 45,23) și Malahia (v. 3,6), care declară că Dumnezeu nu-Și ia cuvântul îndărăt nici nu Și-l schimbă. Problema aceasta a fost demult discutată de iudei și de creștini în legătură cu o seamă de texte biblice; vezi, de pildă, tratatul lui Philon *Quod Deus sit immutabilis* sau scrieri ale lui Tertulian împotriva marcioniștilor precum *Adv. Marc.* 2,24. Origen citează „răzgândirea” lui Dumnezeu în privința niniviților drept exemplu de limbaj antropomorfic cu intenție pedagogică (*Hom. Num.* 16,4, cu referire la Num. 23,19) și precizează că amenințarea împotriva Ninivei fusese pronunțată nu de Dumnezeu, ci de Iona. De asemenea, Origen folosește *Omilia* 18 la Cartea lui Ieremia în bună parte ca să demonstreze că termeni precum „căință” sau „răzgândire” dovedesc adaptarea limbajului divin la măsura oamenilor spre a determina convertirea acestora. Limbajul acesta cu intenție pedagogică poate lua forma unei înșelăciuni menite să-i convertească pe oameni, așa cum Origen explică în omilia următoare, citând tocmai exemplul amenințărilor împotriva niniviților. Pentru a explica de ce acestea nu s-au împlinit, Origen recurge nu la ideea unei „răzgândiri” divine, ci la aceea a unei stratageme cu scop pedagogic: „cel care spune: «încă trei zile și Ninive va fi nimicită» (Iona 3,4) vorbea astfel [...] pentru a păcăli printr-o stratagemă care să determine convertirea”. De altminteri, amenințarea s-ar fi împlinit oricum, dacă nu aici, atunci pe cealaltă lume, dacă niniviții nu s-ar fi convertit (*Hom. Ier.* 19,15). Aceeași interpretare la Theodoret: Dumnezeu nu-Și schimbă gândul, scopul amenințării Sale era convertirea.

6. Pocăința niniviților în omiletica creștină

În literatura creștină veche, Cartea lui Iona a slujit mai cu seamă drept exemplu de pocăință și convertire. După părerea lui J. Allenbach, cele dintâi texte creștine care se ocupă de povestea profetului șovăielnic par a fi făcut parte dintr-o tradiție omiletică elementară menită să-i îndemne pe creștini la botez (vezi Duval, *op. cit.*, pp. 101-107). Într-adevăr, Cartea lui Iona le pune la îndemână tuturor comentatorilor creștini exemplul pocăinței

niniviților, model paradigmatic de convertire, chiar dacă mesajul baptismal al textului biblic nu este tocmai evident; cu toate acestea, Clement din Alexandria, în *Protrepticul* său, îi pomenește pe niniviți (care prin „pocăința lor sinceră” s-au învrednicit de „mântuire”) chiar într-un pasaj ce conține un îndemn către „primirea apei celei înțeleghătoare”, adică a botezului.

Situația niniviților a fost adesea amintită de comentatorii creștini în legătură cu împrejurări istorice concrete: exemplul lor trebuia să-i încurajeze pe creștini să se întoarcă spre Dumnezeu în vremuri de restriște (secetă: Vasile al Cezareei, *Hom. dicta tempore famis* 3; grindină: Grigore din Nazianz, *Or.* 16,14). Ioan Gură de Aur citează curajul de care au dat dovadă locuitorii Ninivei rămânând în cetate și străduindu-se să îmblânzească mânia lui Dumnezeu; pentru predicatorul creștin, acest exemplu ar fi trebuit să-i facă pe concitadinii săi antiohieni să se rușineze atunci când, după revolta împotriva lui Theodosius I în 387, erau gata să fugă din oraș, înfricoșați de posibilele represalii poruncite de împărat (vezi *Hom. de statu* 5,5; 13,1; 16,1). Îndemnându-și contemporanii să se pocăiască, Ioan Gură de Aur le amintește cât de scurt a fost răgazul îngăduit niniviților pentru pocăință, ceea ce ar trebui să-i convingă pe creștini să nu-și piardă nicicând nădejdea în bunăvoința lui Dumnezeu (*Ad Theodorum* 1,16; *Hom. de statu* 5,2; *De paenitentia* 1,2; 5,2). Și aceasta cu atât mai mult cu cât creștinilor li s-a dat un răgaz mai îndelungat spre a se pocăi, în special în vremea postului mare (*In Gen. hom.* 24,6-8; 27,6; *De paenitentia* 7,4; *De beato Philogonio* 4).

Omiliștii creștini au mai găsit în povestea lui Iona și alte exemple pe care să le ofere credincioșilor ca modele de viață creștină. Astfel, Iona, deși la început a dat îndărăt nevoind să-și îndeplinească misiunea încredințată, până la urmă s-a supus (exemplu citat de Athanasie spre folosul lui Dracontius, care fugea de preoție: *Ep. ad Drac.* 1,5). Iona, care a primit să se sacrifice pentru salvarea tovarășilor săi de drum, servește drept model de comportament în vremea tulburărilor ecleziastice, adevărate furtuni ce primejduiau corabia Bisericii (Grigore din Nazianz, *Ep.* 135,4; Ioan Gură de Aur, *Sermo cum iret in exsilium* 2).

7. Cartea lui Iona în context liturgic

Mărturiile Părinților atestă folosirea Cărții lui Iona în contexte liturgice care se potrivesc cu cele două mari teme profetice ale textului biblic reținute de Biserică: învierea lui Hristos și îndemnul la pocăință. Cum am văzut deja, Chiril al Ierusalimului a comentat pe larg Cartea lui Iona în folosul

catehumenilor ce urmau să se boteze de Paști, în ziua învierii lui Hristos (*Cat.* 14,17-20). Lecționarele bizantine atestă citirea Cărții lui Iona, în parte (vv. 2,1-11) sau în întregime, în contextul priveghiului pascal¹². Pe de altă parte, Iona este pomenit în vremea postului mare, răstimp al pocăinței: așa cum la slujba de Yom Kippur evreii citeau Cartea lui Iona pentru caracterul exemplar al pocăinței niniviților, Părinții se referă adesea la același text în omiliile lor destinate postului mare, mai cu seamă pentru a-și îndemna ascultătorii să postească (Vasile al Cezareei, *De ieiunio* 1; Ioan Gură de Aur, *Hom. de statuis* 3,4; *In Gen. hom.* 24,6). *Constituțiile apostolice* (8,9,9) incluseră deja acest text în liturghia sinagogală, pe care o adaptau, așezându-l la momentul trimiterii afară a penitenților, care astfel erau asimilați niniviților; Ambrozie al Milanului confirmă, de asemenea, citirea Cărții lui Iona în Joia Mare în legătură cu reprimirea penitenților (*Ep.* 20,25-26).

V. Cartea lui Iona în iconografia creștină și în manuscrisele ebraice

Cât de importantă a fost citirea Cărții lui Iona în Biserica antică e lesne de văzut în numeroasele reprezentări iconografice ale poveștii profetului. Trei scene mai ales – marinarii aruncându-l pe Iona în gura monstrului, monstrul care-l varsă pe Iona pe uscat și Iona tolănit sub vrej – s-au bucurat de o popularitate considerabilă începând deja din secolul al II-lea d.H. în toate genurile artistice (frescă, mozaic, sculptură funerară, orfevrărie)¹³. Trebuie amintită în special prezența lui Iona pe numeroase sarcofage, unde reprezentarea profetului ieșind nevătămat în chip miraculos din gâtlejul monstrului marin era menită să dea speranță în învierea defunctului. Tolănit la umbra vrejului, Iona este reprezentat în arta creștină timpurie cu trăsăturile lui Endymion dormind la umbra unui arbore somnul veșniciei. Profetul este, de asemenea, reprezentat în postură de orant, cu brațele ridicate în rugăciune: el devine astfel un simbol al mântuirii alături de alți rugători care s-au învrednicit de ajutorul lui Dumnezeu, într-o asociere stereotipă ce corespunde listelor pe care le regăsim în izvoarele scrise: Iona, Daniel în mijlocul leilor și cei trei tineri evrei în flăcările cuptorului din Babilon

12. Vezi H.R. Drobner, *Gregor von Nyssa. Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Brill, Leiden, 1982, p. 203.

13. Vezi Duval, *op. cit.*, pp. 19-39, cu o bogată bibliografie.

fuseseră deja asociați în tradiția iudaică (vezi Duval, *op. cit.*, pp. 96-97 și 3Mac. 6,6-8; Ps.-Philon, *Hom. Ion.* 25; rugăciunea sinagogală preluată de *Const. Ap.* 7,35.37), așa cum vor fi și în textele creștine: Irineu 5,5,2 (Ilie, Iona și cei trei tineri sunt dovada că Dumnezeu poate învia trupul); Clement din Alexandria, într-o aluzie din *Quis diues* 41,6 (Dumnezeu dă ascultare celor aflați „în flăcări” și celor ce I se roagă „din pânțelele peștelui”; vezi Sir. 51,4b-5a); *Strom.* 2,103-104 (ca exemplu de tărie și curaj); Origen, *De oratione* 13,2-4; Grigore din Nazianz, *Or.* 24,10; Grigore al Nyssei, *De oratione dominica* 1, *GNO* vol. 7.2, p. 9. Iona întruchipează mai curând pe rugătorul a cărui rugăciune, rostită cu curaj și credință în mijlocul suferințelor, este ascultată, mai degrabă decât pe creștinul botezat. Uneori, trilogia reprezentărilor lui Iona este completată cu încă o figură, Iona gânditor, așezat pe o stâncă, poate pentru a ilustra atitudinea lui Iona în v. 4,5, așa cum o interpretează unii Părinți.

Am prezentat mai întâi iconografia creștină a lui Iona pentru că aceasta apare încă din Antichitate, în vreme ce reprezentări iudaice ale lui nu există pentru această perioadă¹⁴. Atunci când primele imagini ale lui Iona apar, târziu, în manuscrise ebraice medievale (secolele XIII-XV), ele rămân totuși rare și au aceleași subiecte ca și echivalentele lor creștine: profetul aruncat în mare, Iona ieșind din gura monstrului și Iona tolănit la umbra vrejului¹⁵. Se poate însă ca unele din detaliile ce apar în aceste ilustrații să fie inspirate de legende iudaice: peștele rămâne nemișcat pentru ca Iona să se poată ruga, așa cum se spune în *Pirke Rabbi Eliezer*, cap. 10, iar vrejul este înfățișat mai curând ca un arbore uriaș, așa cum e descris în *Midraș Iona*.

14. *Ibidem*, p. 29, n. 84.

15. Vezi G. Sed-Rajna, *La Bible hébraïque*, Office du livre, Freiburg, 1987, p. 135, cu ilustrații la pp. 161-165.

NAUM

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR

Introducere și note de MARGUERITE HARL, CÉCILE DOGNIEZ, LAURENCE BROTTIER, MICHEL CASEVITZ, PIERRE SANDEVOIR și CRISTIAN GAȘPAR

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele șase cărți, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* și *Sophonia*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* și Marguerite Harl pentru *Avacum* și *Sophonia*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observațiilor de natură filologică și lexicală, Pierre Sandevour de cea a comparațiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor și notelor au fost responsabile Cécile Dogniez și Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuțiile tuturor membrilor echipei și s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.

Selecție, traducere, adaptare și adăugiri de Cristian Gașpar.

Introducere la Naum

I. Cartea lui Naum în Biblia ebraică: datare, structură, conținut

Opera unui necunoscut, cu siguranță cel mai iscusit poet dintre Cei Doisprezece profeți, Cartea lui Naum este însă foarte dificilă, cu o structură complexă și nu foarte lesne identificabilă, iar interpretările ce i s-au dat în decursul timpului sunt numeroase și contradictorii.

Între ipotezele privitoare la geneza textului, amintim aici pe aceea mai veche propusă de P. Humbert și S.J. de Vries, care au văzut în el un fragment liturgic asociat ritualului Templului din Ierusalim, mai exact o cântare de slavă celebrând căderea Ninivei¹. Dimpotrivă, K. Seybold e de părere că la originea textului a stat un cântec laic, alcătuit probabil în mediul militar și rescris mai apoi dintr-o perspectivă religioasă². Tot la o rescriere s-a gândit și H. Schulz, care a socotit însă că avem de-a face cu un mănunchi de texte de proveniență diferită, reorganizate într-o structură coerentă de către un autor postexilic, care a luat drept model textele cultice din perioada celui de-al Doilea Templu³. M.A. Sweeney, acceptând ipoteza unor origini diferite ale diverselor fragmente alcătuitoare ale cărții, a văzut totuși în ea o profeție coerentă, adresată în același timp lui Iuda și asirienilor pentru a le arăta atotputernicia lui Dumnezeu⁴. În fine, o altă interpretare, datorată lui A.S. van der Woude, preferă să considere textul o scrisoare adresată de

1. P. Humbert, „Essai d'analyse de Nahoum 1,2-2,3”, *ZAW* 44, 1926, pp. 266-280 și „Le problème du livre de Nahoum”, *RHPR* 12, 1932, pp. 1-15; S.J. de Vries, „The Acrostic of Nahum in the Jerusalem Liturgy”, *VT* 16, 1966, pp. 476-481.

2. K. Seybold, *Profane Profetie: Studien zum Buch Nahum*, SBS 135, Stuttgart, 1989; vezi și *Nahum, Habakuk, Zephania*, ZBKAT 24.2, Zürich, 1991.

3. H. Schulz, *Das Buch Nahum: Eine redaktionskritische Untersuchung*, BZAW 129, Berlin și New York, 1973; vezi și B. Renaud, „La composition du livre de Nahum. Une proposition”, *ZAW* 99, 1987, pp. 198-219.

4. M.A. Sweeney, „Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum”, *ZAW* 104, 1992, pp. 364-377.

poetul aflat în exil în vremea stăpânirii asiriene poporului asuprit din Iuda⁵. Recentul comentariu al lui K. Spronk⁶ merge în aceeași direcție, precizând chiar că profetul, un scrib talentat al regelui, și-ar fi scris profeția, folosindu-se de opere anterioare citite în biblioteca regală din Ierusalim, pentru a încuraja poporul din Iuda, care gemea sub jugul asirian.

În privința datării Cărții lui Naum, unii comentatori au încercat să identifice evenimentele istorice la care textul ar face, după părerea lor, aluzie; astfel, alcătuirea profeției a fost plasată fie în 663 î.H., îndată după cucerirea Thebei de către armatele lui Assurbanipal, fie înainte ori puțin după căderea Ninivei (în 612 î.H.) ca urmare a atacului conjugat al babilonienilor și mezilor. Cercetări mai recente au exclus însă ipoteza unei profeții *ex eventu*, așezând prevestirile cuprinse în text în perioada 650-630 î.H., în anii de declin ai Imperiului Asirian. Astăzi, cea mai mare parte a cercetărilor sunt de acord să plaseze compunerea Cărții (sau a nucleului original al Cărții) lui Naum în contextul frământărilor din ultimii ani ai domniei lui Assurbanipal, care aveau să ducă în cele din urmă la prăbușirea Imperiului (Neo-)Asirian. Astfel, Naum și-a rostit profeția fie în ultimii ani ai domniei lui Manasses, regele lui Iuda (686-642 î.H.; vezi 4Rg. 21,1-18), fie sub efemerul rege Amon, fiul lui (642-640 î.H.; vezi 4Rg. 21,19-25), fie în primii ani ai lui Iosias (640-609 î.H.; vezi 4Rg. 22,1 *sq.*).

Nici caracterul religios al profeției nu mai este azi unanim acceptat de cercetători: pentru J. Smith, de pildă, textul profetic este mai curând expresia îngust naționalistă a încrederii în răzbunarea divină, căreia i s-a dat glas atunci când Imperiul Asirian începe să dea semne de decădere⁷. A. Halдар s-a gândit chiar la un document de propagandă politică alcătuit în cercurile religioase iudaice cu puțin înainte de căderea Ninivei⁸, în vreme ce P. Humbert (citată *supra*, n. 1) e de părere că textul, de factură liturgică, a fost conceput în 612 î.H. tocmai spre a celebra, la sărbătoarea Anului Nou, recenta prăbușire a cetății asupritoare. Pentru A.S. van der Woude, profeția lui Naum cuprinde nu expresia unei bucurii răutăcioase, ci un mesaj de mângâiere pentru deportații din Iudeea, cărora le vestește, cu deplină încredere în

5. A.S. van der Woude, „The Book of Nahum: A Letter Written in Exile”, în *Instruction and Interpretation*, OTS 20, Leiden, 1977, pp. 108-126.

6. K. Spronk, *Nahum*, HCOT 3, Kampen, 1997, p. 1.

7. Părere exprimată în comentariul său din vol. ICC, Edinburgh, 1911, p. 281.

8. *Studies in the Book of Nahum*, Uppsala, 1947.

atotputernicia lui Dumnezeu, salvarea ce va să vină⁹. În fine, B. Renaud atribuie mesajului profetic o dimensiune universalistă, socotind că acesta se referă la pedepsirea tuturor păcătoșilor și la răsplătirea celor drepiți în Ziua lui *YHWH*, Dumnezeu răzbunător și învingător al răului¹⁰. Interpretări mai recente dau un sens politic (în sensul de teologie politică!) cuvintelor profetului: admitând că el a profețit sub domnia lui Manasses, toate pasajele antinivite ale cărții pot fi la fel de bine citite ca o critică virulentă a regimului acestui rege-marionetă și a potențailor iudei din vremea sa¹¹.

Interpretările acestea de multe ori contradictorii stau mărturie pentru nedumerirea, rămasă adesea fără răspuns, a multor comentatori moderni, a căror iscusință exegetică a fost pusă la grea încercare de structura (ori, mai bine zis, de aparenta lipsă de structură!) destul de enigmatică a textului Cărții lui Naum¹². În fapt, mai multe genuri literare se întrepătrund în cuprinsul cărții: psalmul, prevestirea, vedeniile, tânguirea funeabră se îngână și-și răspund, cu treceri bruște de la o persoană la alta, astfel încât identificarea locutorului și a destinatarului/destinatarilor devine o întreprindere riscantă. Puși dinaintea unei asemenea provocări exegetice, unii comentatori moderni au adăugat, cu de la sine putere și rareori în același chip, indicații „regizorale” („către Ninive”, „către Iuda”) în deschiderea celor câteva segmente distincte ale discursului, precizând astfel destinatarul acestora, și au deplasat anumite versete pentru a recompune textul într-o ordine mai satisfăcătoare din punct de vedere logic¹³.

9. A.S. van der Woude, *op. cit.*, p. 125.

10. Renaud, *op. cit.*

11. Vezi, de pildă. W. Dietrich, „Der Eine Gott als Symbol politischen Widerstandes: Religion und Politik im Juda des 7. Jahrhunderts”, în W. Dietrich și A. Klopstein (ed.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Universitätsverlag Freiburg, Freiburg, 1994, pp. 463-490.

12. Pentru o trecere în revistă amănunțită a celor mai noi teorii privind originea și sensul Cărții lui Naum, vezi bine documentatul studiu al lui Michael Weigl, „Current Research on the Book of Nahum: Exegetical Methodologies in Turmoil?”, *Currents in Research: Biblical Studies* 9, 2001, pp. 81-130, cu o abundentă bibliografie a lucrărilor apărute între 1990 și 2000.

13. „Indicații regizorale” apar în traduceri moderne mai ales pentru fragmentul 1,9–2,3. În BJ se sugerează că ar fi mai potrivită plasarea v. 2,2 imediat înaintea v. 2,4, în vreme ce J. Smith, în ICC, preferă să plaseze 2,1.3 după 1,12-13 și 2,2 cu 2,4-14.

Nici împărțirea în trei capitole nu se suprapune structurii logice a textului, ale cărui unități de sens sunt destul de anevoie de delimitat. În principiu, Cartea lui Naum poate fi împărțită astfel: titlul (v. 1,1), care indică limpede că este vorba de o prevestire îndreptată împotriva Ninivei, urmat de un poem (așa-zisul „psalm acrostih alfabetic”)¹⁴ întru slava lui Dumnezeu răzbunătorul, în chip de introducere (vv. 1,2-8) și de o suită de prevestiri destul de obscure (vv. 1,9-14). Versetul următor (1,15 [ed. Ziegler] sau 2,1 [ed. Rahlfs]) anunță sosirea unui sol purtător de vești bune și-l îndeamnă pe Iuda să-și „sărbătorească sărbătorile”; versetul acesta poate constitui fie o concluzie a primei părți a cărții (ca în ed. Ziegler), fie o introducere pentru următoarea (în ed. Rahlfs). O dublă justificare (v. 2,3) precedă descrierea amănunțită a căderii Ninivei, cuprinsă în ultimele două capitole ale cărții (2,2-3,19).

În Biblia ebraică, cele trei capitole ale Cărții lui Naum se prezintă ca un întreg, fără vreo punere în pagină deosebită care să indice caracterul lor versificat. Accentele speciale introduse în text de masoreți, deși nu sunt accente poetice propriu-zise, asemenea acelor pe care le întâlnim în Psalmi sau în Cartea lui Iov, marchează însă cât se poate de limpede o anumită împărțire a textului în unități ritmice ce sugerează că profeția lui Naum a fost citită ca un text poetic. De altminteri, procedeele specifice poeziei ebraice (paralelisme, antiteze, aliterații, asonanțe) apar frecvent în textul cărții. De aceea, multe din traduceri moderne ale textului ebraic al lui Naum (BJ și TOB, de pildă) îi sugerează cititorului, printr-o punere în pagină specială, că se află în fața unui text poetic, reproducând, de fapt, împărțirea creată de semnele masoreților.

La drept vorbind, o asemenea opțiune editorială, pe care am reprodus-o și în traducerea de față, nu se poate susține cu certitudine decât pentru

14. Socotită multă vreme un psalm-acrostih, această parte a Cărții lui Naum a provocat dispute aprinse între specialiști, care nu s-au putut pune de acord în privința întinderii acrostihului, o mulțime de emendări ale textului TM fiind necesare pentru a reface ordinea primelor 11 litere ale alfabetului ebraic, pe care mulți au crezut a le regăsi în structura vv. 1,2-8. Astăzi cercetătorii sunt din ce în ce mai sceptici în privința posibilității de a identifica un asemenea acrostih în structura textului, o contribuție recentă susținând chiar, cu argumente destul de convingătoare, că această ipoteză ar trebui abandonată cu totul (vezi M.H. Floyd, „The Chimerical Acrostic of Nahum 1:2-10”, *JBL* 113, 1994, pp. 421-437 și K. Spronk, „Acrostics in the Book of Nahum”, *ZAW* 110, 1998, pp. 209-215 pentru o prezentare detaliată a disputelor în jurul acestui subiect controversat).

prima parte a cărții (psalmul-acrostih alfabetic). Cum însă în VT granița dintre discursul poetic și cel în proză nu este întotdeauna ușor de trasat, rămâne greu de spus dacă profeția lui Naum este în întregime un text poetic propriu-zis ori dacă avem de-a face cu un psalm înrămat de o povestire sau, în fine, dacă putem vorbi mai curând de proză poetică. Oricum, între Cărțile Celor Doisprezece, Cartea lui Naum este fără îndoială cea mai bogată în trăsături ritmice și literare specifice poeziei ebraice.

II. Cartea lui Naum în Biblia greacă

În LXX, Cartea lui Naum se găsește între Iona și Avacum, alcătuind, alături de acestea și de Abdias, un grup omogen de patru profeții îndreptate împotriva unor neamuri anume (Abdias împotriva Edomului, Iona și Naum împotriva Ninivei, Avacum împotriva caldeenilor)¹⁵. Această grupare este proprie Bibliei grecești, în TM profeția lui Naum apărând între Cărțile lui Mikhah și Habaquq.

1. *Forma de prezentare a textului*

Deși edițiile moderne ale LXX nu practică aceeași împărțire în unități metrice adoptată de unele traduceri moderne ale Bibliei ebraice pornind de la semnele speciale introduse de masoreți, în ediția de față am socotit înțelept a-i urma pe editorii BA, care, întemeindu-se pe sistemul masoretilor, și-au prezentat traducerea sub forma unor „strofe” cuprinzând versete împărțite în emistihuri, spre a sugera cât mai bine caracterul poetic aparte al textului original. Firește, s-ar putea obiecta că o asemenea practică introduce în textul biblic un element străin, absent din structura Bibliei grecești. Însă, până și în LXX, mai bine de jumătate din versetele textului grec (mai exact, 26 din 47) au o structură regulată, fiind formate din patru emistihuri bine individualizate, multe din versetele mai lungi fiind, de asemenea, alcătuite din grupuri regulate de câte patru, trei sau două cuvinte purtătoare de sens. În plus, structura aceasta corespunde, de cele mai multe ori, aproape perfect aceleia a textului ebraic, așa cum este ea delimitată de accentele masoretice. Acestea îmbină semnele de cantilație cu cele de punctuație,

15. Pentru mai multe amănunte privind structura ciclului Celor Doisprezece în LXX, diferită de cea a Bibliei ebraice, vezi Introducerea la Abdias.

urmând aproape întocmai diviziunea sintactică a originalului. Deși sistemul semnelor introduse de masoreți, în forma lui actuală, a apărut probabil mai târziu decât LXX, corespondența destul de strânsă dintre decupajul textului în unități ritmice în Biblia greacă și cea ebraică sugerează că o împărțire a textului pe principii de cantilație similare, dacă nu identice, va fi existat încă din vechi timpuri, ea fiind atestată și în manuscrisele de la Qumran¹⁶. Firește, segmentarea textului grec diferă pe alocuri de cea din TM (aceste diferențe sunt indicate în notele la versetele cu pricina), iar interpreții epocii patristice au practicat propriul lor decupaj, ținând mai puțin seama de probabilele unități metrice ale textului, cât de nevoia concretă de a găsi o brumă de sens într-un discurs profetic din cale-afară de obscur. De multe ori însă chiar decupajul Părinților este identic cu acela al masoreților. Având în vedere toate aceste elemente, și mai ales nevoia de a sugera într-un fel caracterul poetic al unuia dintre cele mai frumoase și mai dense texte profetice din Biblie, am urmat sugestia traducătorilor BA, prezentând și traducerea românească într-o formă cât mai sugestiv poetică. Împărțirea noastră diferă pe alocuri de cea a ediției franceze, ținându-se aproape de textul ediției Rahlfs, conform principiilor generale ce stau la baza prezentei traduceri românești a Septuagintei.

2. Structura textului grec al Cărții lui Naum

Cartea lui Naum, în varianta LXX, poate fi împărțită după cum urmează: titlul (v. 1,1); un psalm întru slava lui Dumnezeu răzbnătorul evocând manifestările cosmice ale puterii Sale (vv. 1,2-8); un fragment eterogen cuprinzând învinuiri și amenințări împotriva dușmanilor Domnului (vv. 1,9-14, cu o posibilă diviziune după 1,11); prevestirea – destul de enigmatică, din pricina obscurității textului – a sosirii unui sol purtător de vești bune pentru Iuda și Israel (vv. 2,1-3 ed. Rahlfs); prezentarea căderii Ninivei (vv. 2,4–3,19), subîmpărțită în felul următor: descrierea bătăliei (vv. 2,4-6), a efectelor acesteia (vv. 2,7-11), prezentarea metaforică a pustiirii cetății și a mâniei Domnului împotriva ei (vv. 2,12-14); o tânguire pentru soarta cetății (3,1-3); o altă înfățișare a Ninivei sub formă de prostituată, însoțită de exprimarea

16. Vezi E.J. Revell, „Biblical Punctuation and Chant in the Second Temple”, *JSJ* 7, 1957, pp. 181-198; D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila*, E.J. Brill, Leiden, 1963, pp. 165-166; și E. Tov în ed. 8^{Hev}, pp. 9-12.

mâniei divine împotriva ei (vv. 3,4-7); comparația cu soarta cetății Theba (vv. 3,8-10); o nouă imagine a nimicirii Ninivei prin foc (vv. 3,11-17); o exclamație finală privind soarta puternicilor regelui Asiriei și caracterul definitiv al pedepsei dumnezeiești abătute peste cetate (vv. 3,18-19).

3. *Relația dintre textul grec și cel ebraic al Cărții lui Naum*

Fără îndoială, unui cititor grec (ca și cititorului român de astăzi, de altminteri), traducerea Cărții lui Naum i se va fi părut, la prima vedere, bolovănoasă, obscură, chiar de neînțeles, căci cuvintele se înșiruie unul după altul aparent fără nici o legătură logică, vorbitorul și cei cărora li se adresează nu sunt întotdeauna precis identificabili în text, iar subiectele verbelor se schimbă pe neașteptate. Din acest punct de vedere, varianta LXX nu diferă aproape deloc de TM, care este, la rândul ei, enigmatic și dificil. Putem spune, așadar, că avem de a face cu o traducere foarte fidelă a originalului, până-ntr-atât încât și gruparea cuvintelor din original în unități sintactico-semantice este redată întocmai în greacă, ce-i drept, cu unele excepții.

Între diferențele cantitative dintre cele două texte se cuvin pomenite aici două „plusuri” însemnate (LXX adaugă în v. 1,9 „pentru același lucru”, glosă explicativă, iar în v. 2,6 „vor fugi vreme de [multe] zile”, o propoziție absentă atât din TM, cât și din 8Hev) și un „minus” în v. 1,12 (LXX omite „și va trece” din TM). Alte adăugiri sunt neînsemnate și vor fi semnalate în notele respective. Caracterul literal al traducerii este vădit și de grija cu care traducătorul a echivalat fiecare cuvânt ebraic cu unul grec, astfel că numărul cuvintelor din cele două texte este aproape identic. În plus, traducătorul a păstrat, de cele mai multe ori, și ordinea cuvintelor din ebraică, modificându-le câteodată funcția sintactică (vezi notele la vv. 1,9; 2,2; 2,6; 3,18).

Grija traducătorului a trecut însă dincolo de aspectul cantitativ al textului, multe din trăsăturile caracteristice ale originalului ebraic fiind păstrate cu sfințenie în greacă, ceea ce dă versiunii LXX un aspect exotic. Astfel se explică folosirea abundantă a conjuncției καί „și”, redarea sistematică a infinitivului absolut din ebraică printr-o construcție cu participiu (în românește cu gerunziul), străină spiritului limbii grecești (vezi, de pildă, „zguduindu-se, au fost zguduiți” în v. 2,3), păstrarea tuturor expresiilor ce-i atribuie lui Dumnezeu trăsături antropomorfe (vv. 1,2-3) sau traducerea literală a unor metafore din textul ebraic (în v. 1,13 „toiagul”, *i.e.* „puterea”; „numele” ce rodește „sămânță” în v. 1,14; „sabia” care „înghite” în v. 2,14; excepție face numele Belial, simbol al răului, neînțeles astfel în vv. 1,11.15).

Am păstrat întocmai în traducerea românească (firește, pe cât s-a putut!) toate aceste traduceri literale ce dau limbii LXX un caracter specific, recunoscut ca atare și imitat adesea de Părinți, care au făurit, plecând de la asemenea expresii „necioplite”, un adevărat stil biblic grecesc, perpetuat apoi prin tălmăcirii în multe din limbile creștinătății răsăritene și prezent până astăzi în discursul ecleziastic.

În fine, chiar dacă, din motive obiective, o redare fidelă a trăsăturilor poetice ale textului ebraic era imposibilă, traducătorul s-a străduit și, în bună măsură, a și reușit să recreeze în greacă armoniile ritmice, efectele stilistice și sonore, precum și paralelisme ce caracterizează textul poetic ebraic al Cărții lui Naum. Astfel, paralelisme (lexicale, semantice, sonore, gramaticale sau antitetice) din original sunt păstrate în greacă (în vv. 1,2.3.5.6; 2,3.11 și în multe alte locuri) sau chiar sporite, prin crearea unor efecte poetice suplimentare (traducătorul și-a ales cu grijă termenii, astfel că unele concepte-cheie ale textului sunt subliniate de traducerea consecventă și insistentă cu același cuvânt a unor termeni ebraici diferiți: συντέλεια „nîmîcirea” și verbul corespunzător, repetate în vv. 1,8.9; θλίψις „strămătorare” în vv. 1,9 și 2,2 ș.a.). Traducătorul a păstrat cel mai adesea chiasmele folosite din belșug în textul ebraic (vv. 1,2.4.6.13; 2,13; 3,1.8), creând chiar unele noi prin modificarea structurii sintactice a originalului (în vv. 1,3 și 3,18). Am încercat, pe cât s-a putut, să păstrăm această trăsătură a textului și în română. În note vom discuta, pe urma editorilor BA, și alte exemple de păstrare în traducerea LXX a efectelor stilistice din original (aliterații, asonanțe, jocuri de cuvinte, repetiții), precum și cele câteva locuri unde traducătorul și-a creat propriile efecte poetice, pornind de la un original mai puțin sugestiv.

În fine, imaginile originalului au fost trecute în LXX fără schimbări însemnate: astfel, comparația cu vrejul și paiele uscate în v. 1,10; imaginea făcliilor și fulgerelor din v. 2,5; frumoasa comparație cu porumbițele în v. 2,8 și comparația cu insectele din v. 3,5. Printre rarele pierderi se cuvine amintită compararea mâniei lui Dumnezeu cu focul în v. 1,6, dispărută din textul grec, folosirea metaforică în TM (v. 1,7) a „fortăreței” ca nume al Domnului, nereprodusă în LXX, și explicitarea unor metafore din original, transformate în comparații în LXX prin adăugarea unui ὥς „ca, precum” în vv. 2,11 („ca oalele cernite”) și 3,13 („ca niște muieri”).

Dacă deosebiri cantitative față de TM sunt, cum am văzut, destul de neînsemnate, în privința sensului traducătorul s-a îndepărtat adesea și chiar

în chip simțitor de presupusul original, în așa măsură încât J.A. Harrison¹⁷ a putut vedea în aceste deosebiri o dovadă de incompetență lingvistică și de nepricepere interpretativă. Dar acest verdict acesta atât de necruțător nu a fost acceptat de toți specialiștii și, în condițiile în care identificarea exactă a textului ebraic de care s-a slujit traducătorul este azi aproape imposibilă, e poate mai înțelept să admitem că „erorile” se datorează, în fapt, pe de-o parte, unei interpretări diferite a unui original scris fără spațiu între cuvinte și nevocalizat și, pe de alta, unor schimbări intenționate ale originalului operate de traducător din dorința de a-i da un nou sens, mai potrivit contextului istoric și spiritual în care trăia. Schimbările introduse în tălmăcirea LXX ca urmare a unor decupaje textuale a originalului ebraic diferite de cele din TM, în urma unor vocalizări diferite sau a confundării unor consoane ori a interpretării diferite a rădăcinilor cuvintelor, precum și a neînțelegerii unor cuvinte dificile sau obscure ori a unor opțiuni interpretative deliberate vor fi discutate în note la pasajele relevante.

III. Sensul profeției lui Naum în varianta LXX

În versiunea greacă, profeția lui Naum este, în același timp, un imn de preamărire a victoriei lui Dumnezeu asupra Ninivei și o prevestire a mântuirii lui Iuda/Israel. Mai exact, textul se referă la pedepsirea unei cetăți precis identificate (Ninive) pentru toate nelegiuirile ei: idolatria (v. 1,14), jaful (vv. 2,12-14), desfrânarea (vv. 3,4-5) și răutățile necurmăte săvârșite împotriva altora (v. 3,19). Pedepsirea Ninivei aduce cu sine eliberarea lui Iuda/Israel din „lanțurile” (v. 1,13) impuse de cetatea asupritoare.

În versiunea LXX, așadar, profeția lui Naum nu are conotații eshatologice și universale imediat vizibile; acestea nu apar decât dacă alegem să interpretăm imaginea cetății Ninive ca pe o referire simbolică la dușmanii lui Dumnezeu, în general, ori la dușmanii lui Israel, în special. În ciuda descrierii teofaniei din primele versete, însoțită de tulburări ale ordinii cosmice asemănătoare cu cele prezente în alte texte de factură eshatologică, e greu de crezut că aceste versete ar cuprinde reprezentarea unei „confruntări eshatologice între *YHWH* și adversarul său”, așa cum a propus B. Renaud¹⁸.

17. J.A. Harrison, „The Unity of the Minor Prophets in the LXX: A Reexamination of the Question”, *BIOSCS* 21, 1988, pp. 55-72.

18. Renaud, *op. cit.*, p. 216.

În fapt, deși numele adversarului lui Dumnezeu apare în TM sub forma Belial, nu este deloc sigur că el denumește același personaj satanic atestat în scrierile pseudo-epigrafice târzii și în NT¹⁹. În orice caz, identitatea adversarului a dispărut din textul grec, unde numele propriu a fost redat de două ori (vv. 1,11 și 2,1) printr-un substantiv comun.

Dacă versiunea greacă prevestește într-adevăr sosirea unui izbăvitor pentru Israel, pe care îl „va scăpa din necaz” (v. 2,2), în vreme ce TM vorbește despre un personaj care „scutură/împrăștie” cetatea Ninivei, nu este deloc sigur că schimbarea din textul grec s-ar datora unei perspective mesianice, personajul cu pricina putând fi foarte bine o simplă căpetenie militară ori chiar un vestitor al căderii cetății (v. 2,1).

În greacă, alinarea făgăduită lui Iuda/Israel este specifică și limitată, referindu-se doar la ridicarea (poate chiar temporară) a jugului asirian, în timp ce, în TM, aceasta dobândește un caracter mai direct și mai cuprinzător, *YHWH* făgăduind poporului Său: „nu te voi mai asupri!” (v. 1,12 în TM). Spre deosebire de TM, în LXX nu regăsim nici una din făgăduințele Domnului că mândria lui Iacob și Israel va fi reasezată la loc de cinste (v. 2,3 în TM), că rămășița poporului se va întoarce la Ierusalim ori va intra în Împărăția lui Dumnezeu, așa cum putem citi în alte profeții biblice. Textul grec, obscur și ambiguu aici, vorbește de ὑβρις „dispreț, aroganță, înfumurare”, neprecizând însă fără echivoc dacă sentimentul acesta îi aparține lui Iacob/Israel ori a fost suferit de el (așa cum am interpretat în traducerea de față) și dacă Dumnezeu îl respinge ori îl face să reînvie (vezi nota la v. 2,3).

În același timp, căderea cetății Ninive este limpede pusă pe seama acțiunii divine („Nimicirea El Însuși o va împlini”, v. 1,9), într-o perspectivă teologică ce-I atribuie lui Dumnezeu răspunderea pentru întreaga istorie a lui Israel și rolul de stăpân al universului, așa cum sugerează simbolistica puterii universale prezentă în imaginile din vv. 1,3-6. Numai că, deși unii dintre Părinți au întrezărit aici un mesaj eshatologic, nimic în textul grec nu presupune o asemenea dimensiune a profeției lui Naum, care nu vorbește de venirea Zilei Domnului într-un viitor îndepărtat și într-un spațiu nedefinit, ci de o răzbunare divină împlinită *hic et nunc*, ca manifestare a atotputer-niciei lui Dumnezeu, Care-i înfrânge pe asirieni spre a-l ocroti pe Iuda. Cu toate acestea, versiunea LXX cuprinde două trăsături originale, ce o

19. Sweeney, *op. cit.*, pp. 365, 367.

înzestrează cu un mesaj teologic specific. Una din ele este insistența asupra aspectului „juridic” al răzbunării divine: în LXX, Dumnezeu „Își face dreptate” (ἐκδικέω revine stăruitor în deschiderea textului), pedepsind încălcarea unui drept legitim, nu „Se răzbună”, ca în textul ebraic, unde verbul *nāqam* își mai păstrează încă sensul primar de acțiune violentă, exercitată arbitrar, sub impulsul geloziei. Cea de-a doua trăsătură originală este prezența sentimentului religios de așteptare plină de încredere în v. 1,7, acolo unde TM vorbește doar de Domnul, care este „mai bun decât o fortăreață la vreme de primejdie”. Așteptarea ce răzbate din textul grec nu este, probabil, una mesianică ori eshatologică, însă exprimă credința nestrămutată a celui care așteaptă, la vreme de restriște, ajutorul lui Dumnezeu.

IV. Cartea lui Naum în tradițiile exegetice antice

1. *Interpretări ale profeției lui Naum în iudaismul antic*

În serviciul liturgic sinagodal, pasaje din Cartea lui Naum sunt citite ca *haphtarah* în două rânduri: pentru *seder*-ul 32, Naum 1,12, în legătură cu Gen. 33,18 *sq.* și pentru *seder*-ul 53, Na. 1,7 (și, probabil, 1,9), alături de Mich. 7,15, în legătură cu Ex. 11,1 *sq.* În traducerea LXX însă, nici unul dintre cuvintele-cheie care în TM permiteau legarea pasajelor din textele profetice de pericopele din Pentateuh nu mai apar, pierzându-se prin traducere.

Comentariul (*Peșer*) Cărții lui Naum descoperit la Qumran²⁰, păstrat doar în fragmente (corespunzătoare vv. 1,3b-6 și 2,12b-3,12), aplică textului profetic o lectură actualizatoare, descoperind în războaiele menționate în fragmentele respective referiri la situații contemporane redactării comentariului, mai precis la conflictul dintre Alexandros Yannai, regele hasmoneu al Iudeei (126-76 î.H.), și saducheii, pe de-o parte, și Demetrios al III-lea Eukairos (96-88 î.H.), unul dintre ultimii monarhi seleucizi din Siria, și fariseii răsculați, care-l chemaseră în ajutor, de cealaltă parte (cca 88 î.H.). *Peșerul* aplică tot ceea ce se spune despre Ninive la autoritățile evreiești din Ierusalimul din vremea lor, ocupat de romani și devenit, cu complicitatea fariseilor, un adevărat „sălaș al leilor” (v. 2,12).

Flavius Iosephus, care trece sub tăcere majoritatea profețiilor mici în *Antichitățile iudaice*, face o excepție remarcabilă în cazul lui Iona și al lui

20. J.M. Allegro, *4QNahum Pesher*, Discoveries in the Judaean Desert V, pp. 37-42, pl. XII-XIV.

Naum. Din cartea acestuia din urmă, istoricul evreu citează, parafrazând destul de liber, și comentează vv. 2,9-14, pornind, probabil, de la un text mai apropiat de TM decât de LXX. El oferă și o datare precisă a lui Naum (acesta ar fi profețit în vremea lui Yotham/loatham, regele lui Iuda între 746 și 736 î.H.), nemaiîntâlnită nicăieri în tradiția antică. Tot Flavius Iosephus datează, împotriva evidenței, și căderea Ninivei, care s-ar fi produs la „o sută cincisprezece ani” după rostirea profeției lui Naum. Datele oferite de el, în ciuda aparentei precizii, sunt înșelătoare și nu pot fi luate în seamă decât, poate, ca indicații ale agendei propagandistice a autorului²¹.

Targumul la Cartea lui Naum practică același tip de lectură actualizatoare, văzând în Israel atât destinatarul bunăvoinței divine (v. 1,7), cât și ținta răutății neamurilor (v. 1,10). Asemenea interpreților moderni, Targumul identifică adesea destinatarul unei profeții sau al alteia, nespecificat în text (astfel, la v. 1,14 adaugă: „o, rege al Asiriei!”). Nelegiuirile opresorilor menționate în TM sunt adesea identificate cu evenimente concrete recente și dureroase din istoria lui Israel; astfel, la v. 1,8, referirea abstractă la „dușmani” este explicitată în Targum: „cei care au nimicit Templul”, iar v. 1,9 („Nu Se va răzbuna de două ori pentru același lucru la vreme de restriște...” în TM) este completat cu „...pentru voi ca și pentru casa lui Israel”, o aluzie la cele două căderi ale Ierusalimului sub stăpânire străină, mai întâi a babilonienilor, apoi a romanilor²².

2. Interpretări ale Cărții lui Naum în exegeza creștină antică²³

Profeția lui Naum nu este citată ca atare în NT, dar descrierea Ninivei ca o „curvă frumoasă și încântătoare” (v. 3,4) a stat probabil la baza descrierii

21. Pentru o interpretare recentă a acestor date, vezi C. Begg, „Josephus and Nahum Revisited”, *REJ* 154, 1995, pp. 5-22. După părerea lui Begg, interpretarea lui Iosephus este determinată, pe de o parte, de dorința sa de a flata puterea stăpânitoare (romanii), identificându-i pe niniviți cu dușmanii contemporani ai Imperiului, și, pe de altă parte, de a întreține speranțele ascunse ale evreilor, pentru care „asirienii” din Cartea lui Naum nu erau alții decât aceiași romani, puterea străină asupritoare, despre a căror prăbușire apropiată vorbea, în această interpretare, textul profetic.

22. Vezi K.J. Cathcart, R.P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets*, „The Aramaic Bible” 14, T & T Clark, Edinburgh, 1989, pp. 41-45.

23. Vezi D. Christensen, „The Book of Nahum: A History of Interpretation”, în J.W. Watts și P.R. House (ed.), *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts*, JSOTSup 235, JSOT Press, Sheffield, 1996,

Babilonului, „Desfrânata cea Mare” în Ap. 14,8; 17,2.5; 18,3; 19,2, așa cum o dovedesc asemănările lexicale dintre aceste pasaje²⁴.

Și citatele răzlețe din Cartea lui Naum sunt destul de rare în operele Părinților, cel mai des fiind amintit v. 2,1, care prevestește sosirea „celui ce aduce veste bună și vestește pacea”, concurat însă de pasajul similar din Is. 52,7 în forma citată în Rom. 10,15. Didymos cel Orb apropie totuși, într-un context eshatologic, „apele multe” din v. 1,12 de potopul din Gen. 7 (*In Gen.* 192-193). După părerea lui Chiril al Ierusalimului, atunci când Și-a trimis „Duhul” asupra apostolilor la Cincizecime, Iisus a împlinit cele prevestite în Na. 2,2: „A urcat, suflându-ți în față, scăpând[u-te] de strâmtorare” (*Cat.* 17,12). Origen s-a folosit de Na. 1,9 pentru a-și susține părerea (controversată și criticată în *Comentariul* lui Ieronim) că Dumnezeu nu pedepsește de două ori pentru aceeași faptă (*Hom. Ez.* 1,2; *Hom. Lev.* 11,2 și 14,4).

Autorii marilor comentarii verset cu verset ale Cărții lui Naum (Theodor al Mopsuestiei, Theodore al Cyrului, Chiril al Alexandriei și Ieronim) s-au aplecat cu stăruință vrednică de admirație asupra textului în întregime, încercând să stoarcă un înțeles din versetele de multe ori obscure și încâlcite ale acestei cărți profetice. Felul cum au înțeles ei structura sintactică și vocabularul textului oferă un sprijin prețios pentru exegeții moderni, multe din soluțiile și notele prezentei traduceri fiind îndatorate lecturilor patristice. Cât de grea le-a fost sarcina comentatorilor antici se vede foarte bine din interpretările contradictorii care s-au putut isca în jurul aceluiași verset: de pildă, îndemnul „Fii cu ochii pe cale!” (v. 2,2) este adresat, după unii, niniviților, după alții, locuitorilor Iudeei, după alții, trimișilor Domnului. Tot astfel, Părinții nu s-au putut pune de acord în privința personajelor istorice evocate de o anumită imagine din text: în v. 2,5, „Înfățișarea lor, precum făcliile de foc” a fost aplicată fie niniviților de odinioară, fie perșilor contemporani comentatorului.

Marile comentarii oferă, înainte de toate, în prologuri, o interpretare de ansamblu a profeției lui Naum, bine ancorată într-o anumită filozofie a istoriei. Peripețiile războinice pomenite în text devin parte a economiei divine: pentru Părinți, asirienii au fost, la vremea lor, uneltele folosite de

pp. 187-194 și E. Ball, „«When the Towers Fall»: Interpreting Nahum as Christian Scripture”, în J.W. Watts și P.R. House (ed.), *In Search of True Wisdom: Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald E. Clements*, JSOTSup. 300, JSOT Press, Sheffield, 1999, pp. 211-230.

24. P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Delachaux et Niestlé, Paris, 1981, *passim*.

Pronia dumnezeiască împotriva lui Israel, care se îndepărtase de Dumnezeu și nu s-a încrezut decât în propriile puteri. La rândul lor, perșii au devenit instrumentele prin care economia divină s-a împlinit împotriva asirienilor, care, orbiți de orgoliu și neluând seamă la rolul modest ce le fusese rezervat, s-au crezut mai presus de dumnezeire. Pentru a contura cât mai clar acest mesaj, Chiril al Alexandriei va invoca în comentariul său și alte exemple din istorie, iar Ieronim și Theodoret vor căuta să lămurească, cu date istorice și geografice, aluzia destul de misterioasă din text la cetatea Theba din Egipt (vv. 3,8-10).

Pentru Părinți, cetății Ninive i s-a atribuit un rol exemplar, ea simbolizându-i pe toți cei care, nerecunoscând atotstăpânirea lui Dumnezeu, s-au trezit văduviți de ajutorul Său, orice apărare și alianță omenească fiindu-le apoi în zadar (astfel crede, de pildă, Ieronim, punând în legătură v. 2,7 cu Ps. 126,1 și tot așa Chiril, comentând vv. 3,13-14). În acest context, unii comentatori patristici au citit anumite pasaje din text în cheie ironică; astfel, Theodor al Mopsuestiei a văzut în „Încinge-ți șalele!” din v. 2,2 o invitație ironică adresată Ninivei de a se mai opinti o dată (în van!) cu toată puterea sa de odinioară, de care acum este lipsită. Tot așa, pentru Theodoret și Theodor al Mopsuestiei, în v. 3,14, „Scoate-ți apă, pentru-ncercuire” nu poate fi decât un îndemn ironic, de vreme ce nici un șanț de apărare nu-i mai poate fi de folos cetății asupra căreia se va prăvăli urgia lui Dumnezeu.

Pentru a decipta anumite pasaje enigmatice ale profeției, comentatorii patristici au recurs și la cunoștințele lor de istorie naturală, de pildă în privința năravurilor lăcustelor (Theodor, Theodoret și Chiril comentând vv. 3,17-18), sau de tehnică a vânătorii și a stupăritului (vezi comentariile lui Theodoret și Chiril despre folosirea fumului la v. 2,13).

Comentariul lui Chiril este alcătuit cel mai adesea dintr-o perspectivă pronunțat antiiudaică: el (răs)tălmăcește sistematic în defavoarea lui Israel prevestirile antinivite din textul profetic (astfel, în v. 1,2, dușmanii Domnului sunt identificați cu cărturarii și fariseii, iar în v. 3,1 „cetatea [vărsărilor] de sânge” este aceeași cu Ierusalimul care L-a ucis pe Domnul). Același ton se regăsește și în scoliile lui Hesychios din Ierusalim, pentru care întreg capitolul 3 este o descriere profetică a decăderii vechiului Israel, autorul forțând multe din amănuntele textului pentru a susține o asemenea interpretare: în v. 3,10, cea care pleacă în exil este Sinagoga, iar „cătușele” cu care vor fi legați mai-marii ei sunt o prefigurare a Sfintei Cruci; în vv. 3,16-17, lăcustele sunt simboluri ale prozeliților care părăsesc

necredința iudeilor, iar smochinul scuturat din v. 3,12 – o întruchipare simbolică a Sinagogii sărăcite.

În sfârșit, interpretările Părinților au aflat în text și un sens care se înscrie lesne în teologia creștină a mântuirii. Înfrângerea și căderea Ninivei este, după părerea lor, o prefigurare a înfrângerii lui Satana: Theodoret, de pildă, comentând v. 2,1, crede că Iuda reprezintă pământul întreg salvat din ghearele diavolului; Hesychios din Ierusalim citește verbul ἀνέβη „s-a suit” din v. 2,2 ca pe o prevestire a „ridicării” lui Hristos de la Iad; Chiril al Alexandriei explică „jaful” pomenit în v. 2,10 în sensul „despuierii” diavolului de adepți, „furați” de propovăduirea lui Hristos și a apostolilor. De asemenea, cu excepția lui Theodor al Mopsuestiei, toți comentatorii identifică „suflarea” eliberatorului din v. 2,2 cu Duhul pe care Iisus înviat Îl suflă asupra ucenicilor Săi în ziua Cincizecimii.

Cu toate că, așa cum am văzut mai sus, textul grec al Cărții lui Naum nu oferea prea multe puncte de sprijin pentru o interpretare consecvent eshatologică a mesajului profetic, Hesychios din Ierusalim și, adesea, Ieronim au forțat o asemenea interpretare cu prețul unor acrobații hermeneutice remarcabile. Încercarea lor, meritorie, poate, ca intenție, a rămas totuși izolată în contextul exegezei patristice antice, cu care cei doi se găsesc, din acest punct de vedere, în contradicție. Astfel, ei au plasat unele elemente individuale ale textului în context eshatologic: în v. 1,3, cuvântul „cutremur” prevestește cataclismul universal de la sfârșitul lumii; „mânia” lui Dumnezeu descrisă în vv. 1,4-7 trimite la Judecata de Apoi; „porțile râurilor” din v. 2,7 sunt, de fapt, porțile Iadului. Apoi, Hesychios și Ieronim au văzut în profeția lui Naum în ansamblul ei o descriere a confruntării dintre Hristos și vrăjmașul Său, Satana: în v. 1,13, „toiagul” frânt este sceptrul diavolului, iar în v. 2,3, Iacob/Israel cel repus în drepturi de Dumnezeu este Hristos. Cât despre oameni, aceștia aleg una dintre tabere (în v. 2,9, cei care fug sunt cei botezați, care se îndepărtează de diavol) sau pe cealaltă („prada leului” din v. 2,12 sunt sufletele necredincioșilor). În vv. 2,4-5, cei doi interpreți regăsesc în expresia „bărbații cei puternici care se jucau cu focul” o descriere a demonilor. În plus, Hesychios din Ierusalim descoperă cu multă ușurință în text până și referiri la botez: „apele multe” (v. 1,12) și „iazul cu apă” (v. 2,9). Tot lui îi aparține performanța exegetică de a extrage din context imagini și expresii inserate apoi într-un context spiritual diferit, care le denaturează înțelesul original până într-atât, încât ele ajung să capete un înțeles diametral opus celui din Cartea lui Naum. Astfel, procesiunea sclavelor din v. 2,8,

În care toți ceilalți comentatori (Theodor, Theodoret, Chiril) au văzut, cum era de așteptat, o imagine dezolantă a Ninivei și a aliaților săi înfrânți, reprezintă, pentru Hesychios, alaiul triumfal al lui Hristos, învingător al Iadului, urmat de sfinții Săi. În fine, pentru Hesychios, același element din text poate căpăta cu ușurință, în funcție de context, înțelesuri antitetice: Ninive, înțeleasă de obicei ca o deghizare metaforică a Satanei, devine câteodată întruchiparea Bisericii triumfătoare provenite dintre neamurile păgâne (ca în v. 2,9, de pildă).

AVACUM

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR
Introducere și note de MARGUERITE HARL, CÉCILE DOGNIEZ, LAURENCE
BROTTIER, MICHEL CASEVITZ, PIERRE SANDEVOIR și CRISTIAN GAȘPAR

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele șase cărți, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* și *Sophonia*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* și Marguerite Harl pentru *Avacum* și *Sophonia*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observațiilor de natură filologică și lexicală, Pierre Sandevour de cea a comparațiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor și notelor au fost responsabile Cécile Dogniez și Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuțiile tuturor membrilor echipei și s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.

Selecție, traducere, adaptare și adăugiri de Cristian Gașpar.

Introducere la Avacum

Cartea profetului Avacum¹ (în TM, Habaquq²) ocupă același loc atât în canonul LXX, cât și în cel al Bibliei ebraice, după Cartea lui Naum. La fel cum aceasta prevestește căderea Ninivei, cartea de față anunță prăbușirea altei mari puteri, cea a caldeenilor. Alcătuită din trei capitole, Cartea lui Avacum se împarte în două secțiuni bine individualizate de prezența unor titluri distincte; astfel, primele două capitole sunt reunite sub titlul „Prevestirea pe care a văzut-o Avacum profetul” (v. 1,1), în vreme ce ultimul capitol poartă un titlu aparte, „Rugăciunea lui Avacum” (v. 3,1). Această poziție oarecum specială a celui de-al treilea capitol i-a făcut pe mulți exegeți moderni să creadă că el nu făcea parte inițial din structura cărții, deși există suficiente motive pentru a-l lega, așa cum au făcut-o de altminteri toți comentatorii antici și bună parte din cei moderni, de restul textului.

I. Cartea lui Habaquq în Biblia ebraică

1. *Identitatea profetului*

Despre profetul Habaquq nu se știe nimic sigur, deși un personaj cu acest nume figurează în câteva tradiții legendare asociate textului biblic. Astfel, în adaosul grec la povestea lui Daniel (Bel 33-39) apare un anume Avacum (Αμβακουμ) care, pe când se pregătea să ducă de mâncare secerătorilor la câmp, e transportat de un înger în chip miraculos din Iudeea la Babilon pentru a-l hrăni pe Daniel în groapa cu lei. Episodul acesta va fi reluat, alături de altele, la fel de legendare, în biografia lui Habaquq din colecția târzie a *Vieților profetilor* (*Vitae prophetarum*)³. În acest text, lui Habaquq

1. Am optat, în traducerea de față, pentru numele Avacum, cel mai curent și firesc în românește, conform normelor noastre de redactare.

2. În cele ce urmează, *Avacum* trimite la textul grec al LXX, iar *Habaquq* la textul ebraic al cărții profetice.

3. Cf. *Prophetarum uitae fabulosae*, ed. T. Scherman, Leipzig, 1907, p. 33.

i se atribuie atât o viziune profetică a nimicirii Templului din Ierusalim de către Nabucodonosor, cât și una care vestește distrugerea Templului de către „un popor de la apus” (*i.e.* romanii). Ne aflăm, fără îndoială, dinaintea unei lecturi tardive a datelor biblice, care îmbină o interpretare în cheie istoricizantă cu una actualizatoare, ce rescrie trecutul adaptându-l unui context istoric diferit, întocmai cum se întâmplă în Peșorul de la Qumran⁴.

2. Titlul cărții

Cât privește titlul cărții profetice, acesta cuprinde, ca și în cazul Cărților lui Naum și Malachia, cuvântul ebr. *maššā'*, tradus în greacă λήμματα (vezi nota la v. 1,1). Titlul cărții de față adaugă însă precizarea „pe care a văzut-o (*hāzāh*) Habaquq”, o formulă neîntâlnită în alte cazuri, dar care o apropie de cele intitulate „viziune” (*hāzōn*, vezi Abdias, Naum). Într-adevăr, în v. 2,3 Domnul chiar vestește o „vedenie”, iar în v. 1,5 sosirea dușmanului este precedată de îndemnul „vedeți” și în v. 2,1 profetul însuși caută „să vadă” ce-i va spune Domnul. Habaquq este deci un profet vizionar. În plus, titlul cărții îl numește „profetul” (*hannābhī'*), asemenea lui Aggeu și Zaharia. Spre deosebire însă de Cărțile lui Osea, Amos, Michea ori Sophonia, nici un fel de indicii nu ne sunt oferite cu privire la familia profetului, la destinarii profeției, la împrejurările rostirii ori la scopul ei.

3. Structura textului

Textul ebraic al Cărții lui Habaquq nu poate rivaliza în privința complexității și elaborării poetice cu acela al Cărții lui Naum, cu excepția notabilă a „Rugăciunii lui Habaquq”, socotită îndeobște una din capodoperele poeziei ebraice. El este însă adesea la fel de obscur. Dificultăților de stabilire a textului li se adaugă disputele între exegeții moderni privitoare la unitatea lui structurală⁵. Este puțin probabil însă ca traducătorii din vechime să fi fost încercați de aceleași îndoieli care-i bântuie pe unii cărturari moderni în privința originii diferitelor părți componente ale cărții, astfel că este, poate,

4. Pentru alte legende privitoare la profetul Habaquq, vezi M.A. Sweeney, „Habakuk”, în *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1992, vol. 3, pp. 1-6.

5. Pentru un inventar al opiniilor critice, vezi P. Jöcken, *Das Buch Habakuk. Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung*, Peter Hanstein Verlag, Köln-Bonn, 1977 și, pentru literatura mai recentă, Oskar Dangl, „Habakkuk in Recent Research”, *BS 9*, 2001, pp. 131-168.

mai înțelept să socotim, așa cum a făcut-o și traducătorul LXX, că ne aflăm dinaintea unui text unitar.

4. *Genul literar*

Textul Cărții lui Habaquq aparține genului „plângerii” (mai cu seamă vv. 1,2-4.12-17). Profetul vorbește doar aparent în nume propriu, cuvintele sale, adesea transformate într-un reproș la adresa lui Dumnezeu, dând glas durerii unui întreg popor aflat în suferință. Pe de altă parte, textul este strâns legat de poezia Psalmilor, atât prin cap. 3, adesea considerat un psalm de sine stătător, cât și prin numeroase teme și modalități de exprimare specifice discursului psalmic⁶. Cu toate că prezența unor forme psalmice este de netăgăduit în cântările din Naum 1, Habaquq 3 și în pasaje din Ioel, se cade totuși să distingem între materialul psalmic de origine cultică și felurile refolosiri poetice ale acestuia într-un context diferit, mai curând istoric decât liturgic⁷.

5. *Datarea*

Cartea lui Habaquq nu cuprinde nici un indiciu care să permită datarea sa exactă. Identitatea celor două personaje principale, „cel fără credință” și „cel drept” (v. 1,4), nu este mai precis conturată dincolo de aceste nume generice, care au o conotație general-morală prezentă și în Psalmi. Nedreptățile și suferințele împotriva cărora protestează profetul în vv. 1,2-4 pot fi plasate în oricare din perioadele de criză ale istoriei israeliților, ele fiind legate de una din temele discursului profetic atestate încă în Cartea lui Amos, cel mai vechi din textele profetice ale Celor Doisprezece. Istoricii care-l plasează pe Habaquq la sfârșitul veacului al VII-lea î.H. se sprijină pe singura identificare sigură din text, aceea a năvălitorilor numiți *kašē dīm* „chaldei” în v. 1,6. Într-adevăr, după căderea Ninivei (în 612 î.H.) și după ce asirienii și-au pierdut puterea de odinioară, noii puternici ai zonei, babilonienii („chaldei”), s-au făcut cunoscuți ca „năvălitori” în urma expedițiilor

6. Aceste asemănări l-au făcut pe S. Mowinckel (*The Psalms in Israel's Worship*, trad. engl., Blackwell, Oxford, 1967, vol. 2, pp. 55-58, 93, 147 *et passim*) să susțină existența unei funcții profetice autonome (mai cu seamă în cazul lui Naum și Habaquq) asociate Templului, similară celor îndeplinite de rege, de preoți și de leviți. Teoria sa are puțini susținători astăzi.

7. Așa cum socotește W.H. Bellinger, „Psalmody and Prophecy”, *JSOT Suppl.* 27, 1984.

de pradă în Siria și Iudeea (între 605 și 602 î.H., ei suferind o primă înfrângere importantă abia în 601 î.H.). Dacă descifrăm imaginea suferințelor înfățișate în vv. 1,2-4 ca pe o aluzie la ocuparea Iudeei de către asirieni⁸, atunci e cu putință ca vv. 1,5-10 să se refere la căderea puterii asiriene sub loviturile babilonienilor, iar vv. 2,5-20, la prăbușirea acestora din urmă, condamnați la rândul lor să îndure jafuri și năpaste. Dacă, dimpotrivă, socotim că nedreptățile și suferințele cu pricina sunt cauzate de frământări lăuntrice ale societății iudaice, așa cum fac cei mai mulți exegeți moderni, referirea concretă la evenimente istorice databile dispăre. O asemenea interpretare a propus de curând R.D. Haak⁹, pentru care cei doi antagoniști din profetie sunt doi din regii lui Iuda, mai exact regele nelegitim Ioakim („cel fără credință”), pus pe tron de egipteni, vinovat de proasta guvernare a regatului și denunțat de profet, și regele Ioachas („cel drept”), trimis în exil în Egipt¹⁰. Conform acestei interpretări, textul profetiei lui Habacquq ar fi fost alcătuit la Ierusalim între anii 605 și 603 î.H. în cercuri apropiate Templului, ca reprezentant al unui curent pro-babilonian: venirea „chaldeilor”, voită de Dumnezeu, urma să-l scoată din joc pe regele „cel fără credință”, repunându-l în scaun pe „cel drept”.

II. Cartea lui Avacum în Biblia greacă

Versiunea greacă a Cărții lui Avacum este la fel de obscură și anevoie de interpretat ca și originalul ebraic. Deși, în general, textul reproduce întocmai gruparea cuvintelor din original, adeseori interpretarea dată de traducătorul LXX diferă destul de mult de TM. Faptul că versiunea greacă păstrată fragmentar în sulul găsit la Nahal Hever (8Hev) conține o revizuire de tip *καί* a textului LXX motivată de nevoia de a-l aduce mai aproape de un original ebraic dovedește că diferențele acestea existau deja încă de timpuriu. În sulul 8Hev s-au păstrat porțiuni însemnate din versiunea greacă revizuită a Cărții lui Avacum, mai exact vv. 1,5-11; 1,14-2,8; 2,13-20 și 3,9-15.

8. Astfel procedează M.D. Johnson în articolul „The Paralysis of Torah in Habakkuk 1,4”, *VT* 35.3, 1985, pp. 257-266.

9. R.D. Haak, *Habakkuk*, *SVT* 44, Brill, Leiden, 1992.

10. Pentru evenimentele anilor 609-598 î.H., vezi 2Rg. 23-24.

1. *Structura cărții*

Manuscrisele LXX și edițiile moderne prezintă primele două capitole ale profeției împreună, sub un singur titlu, în vreme ce a treia poartă un titlu propriu. Analiza editorilor BA, pe care am urmat-o în volumul de față, distinge însă în interiorul textului mai multe unități structurale și de sens, după cum urmează.

Versetele 1,2-4 cuprind o primă plângere a profetului împotriva domniei nedreptății și impietății. Din versiunea greacă răzbate imaginea unei societăți măcinate de abuzuri judiciare și de impietate. Versetele 1,5-6 aduc un prim răspuns al lui Dumnezeu sub forma unui oracol ce vestește năvălirea caldeenilor. În v. 1,5, o primă diferență însemnată între TM („Priviți pînă la neamuri!”) și cel al LXX („Vedeți, voi, disprețuitorii!”) îi identifică pe destinatarii prevestirii, acei locuitori din Iuda care disprețuiesc legile omenești și Legea lui Dumnezeu. În vv. 1,7-10 citim o descriere a năvălirii dușmanilor și a nimicirii „celor fără credință” drept pedeapsă pentru impietatea lor. Versetul 1,11, la fel de obscur și în ebraică, și în greacă, marchează o schimbare a situației (amîndouă încep cu un cuvînt ce înseamnă „atunci”). Însă folosirea ambivalentă a unor termeni precum „duhul” și „a se schimba” face ca sensul exact al versetului să fie anevoie de deslușit. În vv. 1,12-14 profetul dă glas încrederii sale în Dumnezeu, deplîngînd în același timp tăcerea Lui. În greacă, a doua jumătate a celui de-al doilea emistih, greu inteligibilă, pare să-i atribuie profetului o misiune pedagogică neatestată în TM. Versetele 1,15-17 trec brusc la imaginea unui cuceritor neidentificat care va nimici totul în cale-i și se va închina la propriile unelte de distrugere.

Capitolul al doilea se deschide cu un verset de tranziție (2,1) care ni-l înfățișează pe profet stînd la pîndă să primească o nouă prevestire de la Dumnezeu. Vocabularul folosit trimite, atât în LXX, cât și în TM, la imaginea unei judecăți între Domnul și profetul Său. Versetele 2,2-4 cuprind această a doua prevestire ce anunță o „viziune” ulterioară, păstrată pentru „sfârșit”. În textul grec, un amănunt al traducerii (folosirea pronumelui personal masculin „el” în v. 2,3) va înlesni comentatorilor creștini o citire în cheie mesianică a întregii prevestiri, deși nu se poate ști cu siguranță dacă o asemenea interpretare a stat și la baza traducerii inițiale. Versetele următoare (2,5-19) vorbesc iarăși despre un năvălitor, asupra căruia se va abate însă o pedeapsă dreaptă, el urmînd să sufere aceleași rele pe care le-a făcut poporului lui Dumnezeu. Acest pasaj este marcat de oscilația între descrierea indirectă

a invadatorului (la persoana a III-a singular în vv. 2,5.7.9.12-15.18-19) și adresarea directă la persoana a II-a singular (în vv. 2,7-8.10.16). Repetarea unei imagini din v. 1,6 („să cucerească sălașuri ce nu sunt ale lui”), aplicată caldeenilor, în v. 2,6 („acela care-și adună [lucruri] ce nu sunt ale lui”) dă de înțeles că năvălitorii descriși aici sunt aceiași cu babilonienii din primul capitol. Secțiunea de față se încheie cu v. 2,20, care afirmă, pe un ton liturgic, prezența lui Dumnezeu în Templul Său și cinstirea Lui pretutindeni.

2. *Înțelesul profeției lui Avacum în versiunea greacă*

Textul din LXX, rezultat în urma unor opțiuni proprii de traducere, dobândește o logică proprie, îndeajuns de transparentă. Cele două prevestiri primite de profet de la Domnul îi privesc pe locuitorii din Iuda, anunțând, în primul caz, pedepsirea, prin intermediul năvălitorilor caldeeni, a fărâdeleșilor de care poporul s-a făcut vinovat și, în cel de-al doilea, prăbușirea viitoare a puterii acestor năvălitori și eliberarea iudeilor credincioși. Profeția lui Avacum cuprinde așadar, într-o primă formă, o amenințare la adresa vinovaților („disprețuitorii”, „cei necucernici” în terminologia preferată a traducătorului), urmată, într-o a doua fază, de vestirea eliberării viitoare din robia năvălitorilor babilonieni. Judecarea și pedepsirea poporului nu vor fi însă necruțătoare („Și noi de bună seamă nu vom muri!” afirmă profetul plin de încredere – v. 1,12), iar tonul acesta încurajator devine încă și mai pregnant dacă îl legăm de „Rugăciunea lui Avacum” (cap. 3), socotită de mulți exegeți cea mai potrivită încheiere pentru întreaga carte datorită mesajului ei încrezător în atotputernicia lui Dumnezeu și în victoria finală.

Spre deosebire de TM, versiunea greacă insistă mai mult asupra funcției profetului; dacă în ambele texte el se plânge (v. 1,2) și rostește reproșuri la adresa Divinității (v. 1,13), stând la pândă să prindă răspunsul acesteia (v. 2,1), în LXX funcția lui de mediator între popor și Dumnezeu este mult mai evidentă. Profetul este un fel de învățător (acesta este sensul probabil al expresiilor din v. 1,12), însărcinat să le explice locuitorilor din Iuda de ce se abate asupra lor pedeapsa lui Dumnezeu.

3. *Relația dintre textul grec și cel ebraic*

Din punct de vedere strict formal, traducerea greacă a Cărții lui Avacum oglindește aproape perfect textul originalului ebraic, care nu pare a se fi deosebit prea mult de actualul TM. În același timp, în LXX avem de a face cu o recitare și o transformare adesea creativă a originalului.

Varianta greacă păstrează cu sfințenie structura versetelor din ebraică, împărțindu-le constant în emistihuri ce corespund aproape fără excepție unităților delimitate de semnul *atnah* din TM, deși câteodată lungimea inegală a versetelor creează unele dezechilibre. În același timp, unitățile sintactice în care se împarte textul grec presupun de multe ori o grupare a emistihurilor în unități semantice diferite de cele din ebraică, după cum ne-o dovedește felul în care comentatorii antici au decupat textul primelor două capitole din Cartea lui Avacum (vezi notele la vv. 1,3-4 și 1,11-12). Dorința de a păstra neschimbată structura formală a originalului ebraic este evidentă și din modul cum traducătorul LXX a respectat, cel mai adesea, numărul și ordinea cuvintelor din ebraică. „Plusurile” și „minusurile” sunt relativ puține: cuvintele „și pieriți” din v. 1,5, inexistente în TM; o dublă traducere care lungește v. 1,7 și creează un alt ritm al frazei în greacă; sintagma „inima sa” (fără corespondent în TM) adăugată în v. 1,15 ca subiect al verbului „se va bucura”; un cuvânt ebraic („decât el”) omis în v. 1,13; ebr. *hinnēh* „iată!” netradus în v. 2,4. Identitatea aceasta formală remarcabilă între textul original și traducerea LXX presupune prezența, în ebraică, a unei împărțiri a textului în unități ritmice și semantice de care traducătorul LXX era conștient într-o vreme când semnele de cantilație, menite să marcheze asemenea unități, nu existau încă. Grijă cu care aceste diviziuni formale, precum și paralelisme și chiasmele din textul ebraic au fost reproduse în greacă este un indiciu al probabilei lor importanțe rituale, sporită de caracterul misterios și puternic expresiv al textului. Traducerea de față, urmând sugestia editorilor BA, a păstrat pe cât posibil și în română diviziunile sintactico-semantice din greacă, precum și împărțirea textului în versete și emistihuri, evidențiată de punerea în pagină a textului românesc.

Reproducerea fidelă a structurii formale a originalului ebraic de către versiunea LXX nu este totuși însoțită și de o identitate semantică a celor două texte. Diferențe privind îmbinarea cuvintelor și vocabularul folosit se regăsesc aproape în fiecare verset¹¹. Acestea se datorează fie unei decupări diferite a textului ebraic și recompunerii frazei în greacă în funcție de noul context (ca, de pildă, în v. 1,3), fie unei traduceri duble a originalului (v. 1,7), fie unei asocieri diferite a cuvintelor din TM și modificării sensului întregii fraze în consecință (v. 1,9), fie modificării conștiente a structurii

11. Pentru discuții detaliate ale exemplurilor ce urmează, vezi notele la versetele respective.

sintactice din original (v. 2,4). Traducătorul a citit uneori textul ebraic altfel decât apare el în TM, vocalizându-l în alt chip (vv. 1,9; 1,15; 2,15), confundând între ele unele consoane (v. 2,19) sau traducând aproximativ termeni tehnici ori expresii rare pe care nu le cunoștea (vv. 2,11; 2,13). În fine, unele schimbări par a fi fost intenționate, izvorâte din dorința de a lămurii un text obscur prin comparația cu un context biblic similar („jugul” adăugat în v. 2,6 ca în 1Rg. 12,4) ori de a crea o corespondență lexicală între două contexte diferite (în v. 2,1 „stâncă” e o traducere „evocatoare” a ebr. *māṭōr* „întăritură”, care permite identificarea profetului cu Moise, pe care în Ex. 33,21 Dumnezeu l-a așezat „pe stâncă”) ori, în fine, din încercarea de a unifica semantic un anumit pasaj (în v. 1,3 LXX are „judecătorul” în loc de „cearta, neînțelegerea” din TM într-un pasaj dominat de terminologie juridică).

4. *Efectele stilistice proprii textului grec*

Pe lângă efectele ritmice și paralelismele sintactice reproduse cu grijă din textul ebraic, versiunea LXX și-a creat propriile efecte stilistice cu ajutorul unor asonanțe sau al unor expresii rare, al unor termeni tehnici aleși cu grijă și al unor cuvinte neobișnuite și deosebit de expresive. Drept exemplu, se cuvin amintite aici trăsături specifice precum terminologia „juridică” din vv. 1,3 și 2,1; cuvintele ce compun o descriere foarte sugestivă a năvălirii dușmane în v. 1,8; termenii din limbajul pescăresc în vv. 1,14-17 și medical în v. 2,15; cuvintele asociate noțiunilor de „dispreț” și „impietate/necucernicie” (vv. 1,3.5.13; 2,5), laitmotive ale textului profetic; rarități lexicale expresive precum ἐξάλλομαι „a sălta” ori ἐξιπάζομαι „a încăleca” (v. 1,8) și multe altele. De remarcat, de asemenea, utilizarea religioasă a unor cuvinte precum ὑπομένω „a aștepta [răbdător și plin de încredere]” în v. 2,3 și εὐλαβέομαι „a se închina cucernic” în v. 2,20, tipică pentru traducătorul Cărților Celor Doisprezece.

III. „Rugăciunea lui Avacum” – un psalm

Capitolul 3 al Cărții lui Avacum poartă, atât în textul grec, cât și în ebraică, un titlu propriu: „Rugăciunea (TM *l'phillāh*, LXX προσευχή) lui Avacum profetul”, urmat de o indicație (*'al šigh^eyōnōth*) al cărei sens este încă nelămurit în ebraică, dar care a fost tradusă în greacă prin μετὰ ᾠδῆς „cu cântare” (v. 3,1). Textul rugăciunii este întretăiat, asemenea celui al

psalmilor, de „opriri” (TM *selāh*, LXX διάψαλμα) după primul emistih al vv. 3,3 și 3,9 și la sfârșitul v. 3,13, purtând de asemenea, la sfârșit, o indicație muzicală (doar în TM). Toate aceste elemente, alături de limba textului, dovedesc că „rugăciunea” profetului este, de fapt, un psalm.

Cărturarii moderni nu s-au putut pune de acord nici în privința structurii textului rugăciunii, nici în privința locului pe care-l ocupă ea în Cartea lui Avacum. Astfel, unii cred că psalmul este alcătuit din fragmente diverse de origine orientală, asemănătoare poemelor cananeene întru slava lui Baal triumfător asupra haosului, cuprinzând descrierea unei teofanii asociate furtunii¹². Alții însă au identificat corespondențe și ecouri în structura internă a capitolului care sugerează că ne aflăm dinaintea unui text unitar¹³. În privința relației „rugăciunii” cu restul Cărții lui Avacum, anumiți cercetători moderni sunt de părere că psalmul este mai curând un text arhaic, care a circulat mai întâi separat, fiind ulterior alipit celorlalte două capitole. Astfel, potrivit lui T. Hiebert, inserarea „rugăciunii” s-a produs târziu, după căderea Ierusalimului și exilul babilonic, într-un climat profetic diferit, marcat de începuturile apocalipticii iudaice, și ar fi avut un sens eshatologic¹⁴. Majoritatea comentatorilor însă preferă să vadă în „rugăciunea” finală o concluzie cât se poate de firească a primelor două capitole ale profeției¹⁵, deși este greu de spus dacă psalmul acesta al biruinței, alcătuit întru slava lui Dumnezeu, i se datorează cu adevărat profetului însuși.

În orice caz, textul grec al „rugăciunii” cuprinde o seamă de puncte de legătură între cap. 3 și precedentele, elemente tematice și lexicale (vezi *infra*, notele la vv. 3,2-3), care dovedesc că, în secolul al II-lea î.H., traducătorul Cărții lui Avacum nu se îndoia de apartenența acestui capitol la textul profeției. Așa se explică, probabil, traducerea interpretativă, în funcție de context, a indicației muzicale din v. 3,19, care astfel dispare din LXX, deși

12. Vezi W.F. Albright, „The Psalm of Habakkuk”, în *Studies in Old Testament Prophecy, Dedicated to Th.H. Robinson*, ed. H.H. Rowley, T & T Clark, Edinburgh, 1950, pp. 1-18 (cu trimiteri la surse ugaritice) și U. Cassuto, „Chapter III of Habakkuk and the Ras Shamra Texts”, *Biblical and Oriental Studies*, vol. 2, Ierusalim, 1975, pp. 3-15.

13. Vezi P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, Secrétariat de l'Université, Neuchâtel, 1944.

14. T. Hiebert, *God of My Victory: The Ancient Hymn in Habakkuk 3*, Scholars Press, Atlanta, 1986.

15. Vezi, de pildă, M. Delcor, „La geste de Yahvé au temps de l'Exode et l'espérance du psalmiste en Habacuc III”, în *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montiserrati, Montserrat, 1954, pp. 287-302.

alte indicații similare sunt corect identificate și traduse în versiunea greacă a Psalmilor.

„Rugăciunea lui Avacum” ni s-a păstrat fragmentar (3,9-15) în sulul de la Nahal Hever, dar lipsește din textul cărții comentat în *Peșorul* descoperit la Qumran (1QpHab), datat la jumătatea secolului I î.H. Aceasta nu înseamnă neapărat că la acea dată capitolul 3 lipsea din structura cărții, ci doar că el nu prezenta nici un interes pentru interpretarea actualizantă pe care o făceau membrii comunității de la Qumran. La o dată necunoscută, „Rugăciunea lui Avacum” a pătruns între textele destinate lecturii liturgice sinagogale, fiind citită în a doua zi a Sărbătorii Săptămânilor în legătură cu Deut. 16,9¹⁶. În Targum, ea s-a bucurat de o atenție deosebită, textul fiind rescris și îmbogățit, între altele, cu elemente de legătură cu restul Cărții lui Avacum. Începând din secolul al V-lea d.H., „Rugăciunea lui Avacum” a fost copiată (cu un text aproape identic cu cel transmis în Cărțile Celor Doisprezece) în manuscrisele grecești ale LXX în colecția specială de „Ode” adăugate Psaltirii, ocupând fie locul al patrulea, fie al șaselea între celelalte „rugăciuni”. „Rugăciunea lui Avacum” lipsește însă din lista „Cântărilor” alcătuită de Origen și e pomenită abia în secolul al V-lea la scriitori creștini precum Niceta din Remesia și Hesychios din Ierusalim, care i-a și dedicat, de altfel, o serie de glose¹⁷.

1. Structura „Rugăciunii lui Avacum”

Asemenea altor psalmi biblici, nici cele nouăsprezece versete ale cap. 3 din Cartea lui Avacum nu au o structură limpede, cu subiecte bine diferențiate, ci se caracterizează mai degrabă printr-o serie de imagini legate de o teofanie viitoare, descriind venirea Domnului ce va aduce atât răsturnări cosmice și nenorociri pentru neamuri, cât și izbăvire pentru „unșii” Lui. Ultimele cuvinte ale profetului îi afirmă cu tărie încrederea în puterea lui Dumnezeu „Mântuitorul”, pe tonul unei cântări de biruință. În traducerea de față, am urmat împărțirea în unități semantice sugerată de editorii BA, după cum urmează: vv. 3,2-5 joacă rolul de introducere a teofaniei, ultimul verset

16. Vezi Ch. Perrot, „The Reading of the Bible in the Ancient Synagogue”, în *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. M. Mulder și H. Sysling, Fortress, Philadelphia, 1988, pp. 137-159, mai ales pp. 146-147 și 251-254.

17. Editate de V. Jagić în *Supplementum Psalterii Bononiensis*, Viena, 1917, pp. 301-320.

marcând dezlănțuirea cataclismelor cosmice; vv. 3,6-15 cuprind descrierea propriu-zisă a acestora însoțită de expresia credinței profetului în „mântuirea” poporului (v. 8), a „celor unși” (v. 13) și în pieirea nelegiuitorilor (vv. 12-13); vv. 3,16-17 înfățișează biruința lui Dumnezeu asupra celor puternici, iar vv. 3,18-19 dau glas bucuriei triumfătoare a profetului.

2. *Trăsături caracteristice ale textului grec al „Rugăciunii lui Avacum”*

Dacă traducătorul Cărții lui Avacum a arătat o grijă deosebită pentru redarea caracteristicilor formale ale textului ebraic în LXX, așa cum am arătat mai sus, în cazul „Rugăciunii” se poate spune că el a făcut chiar exces de zel, probabil recunoscând calitatea poetică aparte a acestui text. Unitățile formale ale originalului, grupuri de câte trei cuvinte, sunt reproduse cu strictețe în greacă, la fel cum se întâmplă cu paralelisme și efectele sonore datorate repetițiilor de consoane, într-o echivalare formală aproape fără cusur. În traducere, ne-am străduit să păstrăm –, firește, atât cât s-a putut – toate aceste efecte poetice.

Pe de altă parte, în ciuda oglindirii perfecte a elementelor formale, versiunea greacă a „Rugăciunii” se deosebește adesea, din punctul de vedere al înțelesului, de forma actuală a TM. Deosebirile acestea erau deja numeroase și simțite ca atare la vremea când s-a alcătuit traducerea revizuită (în stil καίτε) atestată în 8Hev, unde citim, pentru cele șapte versete păstrate, nu mai puțin de douăzeci și două de corecturi (semnalate de noi în notele la versetele respective). Astfel, în ciuda identității formale, textul LXX se îndepărtează simțitor de cel al Bibliei ebraice în privința sensului, lucru ce trebuie pus pe seama libertății creatoare a traducătorului LXX, care s-a crezut îndreptățit să extragă din textul pe care-l tălmăcea un înțeles potrivit contextului istoric și spiritual al epocii sale.

Abaterile de la structura versetelor și emistihurilor din original sunt puține (vv. 3,2.12.14), ele datorându-se uneori structurii opace a textului de bază (vv. 3,5-6.7.10-11). Alte diferențe de detaliu vor fi semnalate în note. Toate acestea creează un text grec pe alocuri din cale afară de dificil (vv. 3,5.6.9), uneori dincolo de pragul înțelegerii omenești, ca în cazul v. 3,2, unde apare expresia celebră „între două fapte vii”, prilej de caznă pentru nenumărați exegeți antici și moderni. Deosebirile față de textul ebraic se datorează câteodată unor inovații lesne identificabile ale traducătorului. Astfel, în v. 3,4 se vorbește de „iubirea” lui Dumnezeu, absentă

din TM; în v. 3,5 traducătorul a introdus în text un „Cuvânt” (λόγος) în locul „Ciumei” din original, favorizând astfel interpretările hristologice; în v. 3,13 însă, „unsul” din TM a devenit „unșii” (τοὺς χριστούς), eliminând posibilitatea unei interpretări hristologice similare; în v. 3,16, „poporul unde-am pribegit” în loc de „poporul care ne atacă” transformă amenințarea din original în făgăduința mântuirii pentru poporul Domnului, întărită în v. 3,18 de pomenirea lui Dumnezeu „Mântuitorul” în loc de Dumnezeul „Mântuirii”.

Înzestrată cu noi înțelesuri și cu o coerență aparte ca urmare a acestor opțiuni exegetice inovatoare și binecuvântată cu o perfecțiune formală și frumusețe stilistică remarcabile, versiunea grecească a „Rugăciunii lui Avacum” avea să se bucure peste veacuri de atenția a numeroși comentatori antici, în tradiția iudaică, precum și în cea creștină.

IV. Receptarea Cărții lui Habaquq/Avacum în tradițiile exegetice antice

1. *Interpretările iudaice*

În Comentariul (*Pešer*) la Habaquq descoperit la Qumran găsim pentru prima oară o interpretare actualizatoare a primelor două capitole din cartea profetului, pe care autorii le citeau într-un text ebraic premasoretic. „Cel necucernic” (vv. 1,4 și 2,15), asupritor al „celui drept”, este identificat cu „preotul cel necredincios” de la Ierusalim, blestemat pentru că i-a asuprit pe „săraci” (*cf.* vv. 2,5.6.17), nume pe care și-l dădeau membrii comunității de la Qumran. În plus, potrivit acestui document, „chaldeii” pomeniți de profet în v. 1,6 nu sunt alții decât romanii, care vor năvăli în Iudeea spre a-i pedepsi pe preoții necredincioși și a le jefui bogățiile adunate în chip necinstit (v. 2,8), cucerind și Ierusalimul (v. 2,17).

Targumul Cărții lui Habaquq este mai apropiat de TM decât de versiunea LXX și oferă interpretări marcate de preocupări teologice pe care le regăsim și în cazul celorlalte Cărți ale Celor Doisprezece: eliminarea limbajului antropomorfic referitor la Dumnezeu (în vv. 1,2.13), interpunerea unor entități mediatore între oameni și Dumnezeu (*š^ekhînāh* „Prezența/Locuirea” și *memra* „Cuvântul” lui Dumnezeu în vv. 1.12-13).

2. Cartea lui Avacum în Noul Testament și în apologetica creștină

Două versete din Cartea lui Avacum sunt citate în NT, fără pomenirea numelui profetului. Acest fapt atestă folosirea timpurie a textului în slujba interpretării ce-L identifica pe Iisus cu Mesia, Mântuitorul a cărui venire fusese prevestită în VT.

Astfel, în Fp. 13,41, apostolul Pavel citează „ceea ce s-a zis în prooroci: «Vedeți, disprețuitorilor, mirați-vă și pieriți, căci Eu făptuiesc o faptă în zilele voastre, o faptă pe care nu ați crede-o când v-ar povesti-o cineva»”, reproducând Av. 1,5 într-o versiune ușor diferită de cea a LXX, pentru iudeii adunați la sinagoga din Antiohia Pisidiei, muștrându-i pentru necredința lor față de „fapta” minunată vestită de profet, adică venirea lui Hristos.

Versetele 2,2-4 sunt citate, tot anonim și legate de o expresie din Isaia, în Evr. 10,37-38 ca „făgăduință” a venirii lui Hristos. Textul profetic prezintă în forma citată unele deosebiri față de LXX, dintre care cea mai însemnată este introducerea unui articol masculin înainte de ἐρχόμενος (nearticulat în Av. 2,3), care devine astfel „Cel care vine”, favorizând interpretarea în cheie hristologică a pasajului profetic. Formula din v. 2,4 („dreptul din credință va trăi”) este invocată în Gal. 3,11 și Rom. 1,17 în contextul dezbaterii despre însemnătatea credinței pentru mântuire. În consecință, formula se va bucura de numeroase interpretări și în tradiția iudaică, și în cea creștină datorită importanței sale doctrinare în problematica credinței și a așteptării mesianice.

Întregul pasaj a fost comentat îndelung, în versiunea citată în Evr. 10,37-38 (cu articolul adițional), de Eusebiu al Cezareei (*DE* 6,4), care se oprește și asupra controversatelor vv. 3,2-5 („Între două fapte vii fi-vei cunoscut”) în *DE* 6,15, interpretându-le tot în cheie hristologică.

De fapt, enigmatică expresie (Av. 3,2) citată mai sus, care poate fi interpretată și „Între două vieți fi-vei cunoscut” (vezi nota *ad loc.*), a dat naștere la interpretări pe cât de numeroase, pe atât de diverse. Theodor al Mopsuestiei, preocupat de sensul istoric al cărții profetului, a căutat să așeze „Rugăciunea lui Avacum” în continuarea celor două profeții exprimate în capitolele inițiale ale cărții, socotind că Dumnezeu se va arăta „între două fapte vii”, adică între iudei și babilonieni. La fel a procedat și Theodoret al Cyrului. Origen însă a dat o interpretare teologică pasajului: Dumnezeu se manifestă între Fiul și Sfântul Duh, la fel cum, în interpretările

iudaice ale capacului împăcării (Ex. 25,17; Num. 7,89), El se arată „între cei doi heruvimi” (*De princ.* 1,3,4 și, în greacă, *Com. Rom.* 5)¹⁸. Părinții vor combate această interpretare din cauza poziției inferioare pe care l-o atribuie Fiului, dar ideea unei apropieri de exegeza privitoare la capacul împăcării cu heruvimii săi va reveni la Chiril al Alexandriei. Cele două „făpturi vii” au mai fost interpretate ca referiri la cei doi tâlhari între care a fost răstignit Iisus (Hesychios din Ierusalim). Augustin enumeră chiar trei interpretări diferite: Dumnezeu se va arăta între Noul și Vechiul Legământ, între cei doi tâlhari sau între Moise și Ilie (*Civ.* 18.32), ultimele două posibilități fiind pomenite și de Beda Venerabilul (PL vol. 91, col. 1238BC). Ieronim inventariază toate aceste interpretări, adăugându-le încă una, pe care o preferă; aceasta consideră cele două „făpturi vii” întruchipări alegorice ale celor două Biserici, „cea dintâi, născută din tăierea împrejur și a doua, adunată laolaltă din cei cu prepuț [netăiat]”. În fine, evlavia populară a văzut în cele două „făpturi vii” cele două animale, asinul și boul, între care s-a născut Hristos¹⁹.

Alți Părinți au ales varianta teofaniei „între cele două vieți”, gândindu-se la venirea Mântuitorului „între viața omenească și viața dumnezeiască”, adică între „dumnezeirea și umanitatea Sa” (Eusebiu al Cezareei, *DE* 6,15,2). Cele „două vieți” au fost de asemenea citite ca figuri ale celor două Testamente (Chiril al Alexandriei, Augustin) sau ale vieții prezente și ale celei veșnice (Theodoret, Chiril al Ierusalimului, *Cat.* 12,20).

Părinții n-au perceput nici un fel de cezură între primele două capitole ale cărții și „Rugăciunea lui Avacum”, așa cum fac mulți comentatori moderni. Eusebiu al Cezareei, bunăoară, atribuie rostirea acestei rugăciuni (*DE* 6,15,2) – care privește misiunea lui Hristos – unui impuls primit de profet pentru că a auzit, sub inspirația Duhului Sfânt, vestea minunată privind venirea Mântuitorului (v. 2,3: „Căci [El] de venit va veni și nu va-ntârzia” și v. 2,4: „dreptul din credința [lui] față de Mine va trăi”). Pentru Chiril al Alexandriei, profetul, în cap. 3, dă glas profeției anunțate în v. 2,3 („încă o vedenie pentru clipa hotărâtă”), care nu este alta decât vestea cea bună a întrupării Domnului.

18. J. Scherer, *Le Commentaire d'Origène sur Rom. III,5-V,7*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo, 1957, p. 160.

19. Cf. Is. 1,3 și J. Ziegler în *Münchener Theologische Zeitschrift* 3, 1952, pp. 385-402.

3. *Marile comentarii patristice la Cartea lui Avacum în veacurile al IV-lea și al V-lea d.H.*

Părinții care s-au aplecat asupra textului profeției lui Avacum au căutat să descopere, ca de obicei, pe lângă un context istoric propriu-zis, și o semnificație teologică. Astfel, din cap. 1 și 2 comentatorii din epoca patristică au dedus că în vremea profetului poporul lui Dumnezeu (sau cel puțin o parte a acestuia) trăia în necredință; acestui popor păcătos profetul îi vestește pedeapsa pe care i-o vor aplica babilonienii, instrumente ale mâniei divine. Aceștia vor avea, la rândul lor, parte de pedeapsă pentru violența excesivă de care au dat dovadă, iar iudeii vor fi în cele din urmă eliberați de sub stăpânirea lor. Semnificația teologică a cărții a fost identificată în v. 2,4, mai exact în versiunea acestuia citată în NT: „dreptul” își va afla viața în „credința” (ἐκ πίστεως) sa față de Dumnezeu, în „așteptarea” venirii Lui mântuitoare (v. 2,3).

Theodor al Mopsuestiei, în prologul Comentariului său, schițează un plan al Cărții lui Avacum, pe care o vedea alcătuită din două părți distincte, identice ca structură cu Psalmul 9 (Ps. 9 și 10 în TM). O primă parte cuprinde plângerea împotriva puternicilor zilei, asupritori ai săracilor (vezi Ps. 9,22-23 = Ps. 10,1-2 TM); păcatul acesta va atrage asupra lor mânia divină și pedeapsa înfăptuită prin mijlocirea babilonienilor. A doua parte este un rechizitoriu adresat babilonienilor cuceritori ai Ierusalimului, a căror trufie nu va rămâne nepedepsită. Apropierea între textul profetic și Ps. 9 este întemeiată pe prezența în textul psalmic a „săracilor” asupriți, deși aceștia nu sunt pomeniți nicăieri în mod explicit în Cartea lui Avacum. Între Părinți, Theodor al Mopsuestiei este singurul care face o asemenea legătură, deși o idee similară apare și în *Peșorul* de la Qumran (vezi nota la vv. 2,5.17), ceea ce ar putea însemna că exegetul creștin cunoștea o tradiție interpretativă (iudaică) pentru care asuprirea săracilor era una din ideile centrale ale mesajului profetic din Cartea lui Habacuc.

Pentru Chiril al Alexandriei, însemnătatea (σκοπός) cărții este deopotrivă istorică și spirituală: blestemele din cap. 2 se pot referi fie la Nabucodonosor, fie la Satana. Profetul a încercat să-i învețe pe fiii lui Israel că exilul, înfrângerile și robia ce vor veni „în clipa hotărâtă” sunt toate rânduite de Dumnezeu. Domnul îi amenință pe „cei ce disprețuiesc năvălirea babilonienilor” (v. 1,5), dar se întoarce și împotriva cruzimii năvălitorilor

din Babilon, numindu-i „disprețuitori” pe cei care au incendiat Templul, orașul sfânt și vasele sfințite (v. 1,13). Chiril îi identifică astfel pe iudei și pe babilonieni, ambii destinatari ai profeției lui Avacum, numindu-i „disprețuitori”. Pentru el, profetul vestește, de asemenea, cucerirea Babilonului de către Cyrus și eliberarea „în clipa hotărâtă” a iudeilor ce fuseseră duși în robie. Eliberarea aceasta e văzută ca o prefigurare a eliberării tuturor, pe care o va împlini Hristos, învingându-l pe Satana. Chiril interpretează „Rugăciunea” din cap. 3 în strictă legătură cu „taina lui Hristos”. „Domnul” căruia I se adresează profetul este, de fapt, Hristos; Lui Îi sunt închinete toate laudele din text (vv. 3,2-4); El se va arăta prin întruparea Sa, spre „împăcare” (vezi *supra*, interpretarea dată de Chiril expresiei „între două fapte vii” și notele la vv. 3,5.13).

Theodoret a scos în evidență mai cu seamă însemnătatea filosofică a demersului contestatar al profetului: „tăcerea” lui Dumnezeu față de victoria nedreptății îl face pe profet să se îndoiască, cel puțin aparent, de eficiența providenței divine.

Augustin, în schimb, rămâne la interpretarea tradițională (*Civ.* 18,32): Av. 2,2-3 este o vestire a venirii lui Mesia; „Rugăciunea lui Avacum” trebuie înțeleasă în legătură cu misterele lui Hristos: astfel, în v. 3,4 „coarnele” se referă la brațele crucii pe care Acesta a fost răstignit.

Hesychios din Ierusalim a citit profeția lui Avacum ca pe o prevestire a triumfului creștinismului răspândit printre neamuri asupra tuturor celorlalte religii și, în același timp, ca pe o ilustrare alegorică a înfruntării exemplare dintre Hristos și diavol.

Ieronim a închinat acestei cărți profetice un comentariu detaliat, nu mai puțin important decât cel la Cartea lui Iona, deși mult mai puțin studiat decât acela. Interpretările sale se apropie adesea de cele păstrate în glosele lui Hesychios din Ierusalim, cu urme ale exegezei lui Origen. Este întru totul remarcabil procedeul interpretativ al lui Ieronim în comentariul la Habacuc: după ce dă o traducere proprie bazată pe textul ebraic și o interpretare „istorică” a acestui text, el se adresează versiunii LXX pentru a descifra în ea sensul „alegoric” al textului, *i.e.* vestirea misterului creștin (vezi notele la vv. 1,8.11).

Anexa I

Versiunea Barberini a „Rugăciunii lui Avacum”

Capitolul 3 al Cărții lui Avacum ni s-a păstrat și într-o traducere greacă independentă de cea a LXX, acesta fiind singurul text din Cărțile Celor Doisprezece pentru care există o asemenea traducere paralelă. Nu se știe cu siguranță nici la ce dată s-a făcut traducerea, nici cine îi este autorul, nici ce a motivat o asemenea întreprindere. Această enigmatică versiune „Barberini”, intitulată astfel după numele unuia din cele șase manuscrise grecești în care se păstrează traducerea²⁰, a stârnit interesul interpreților moderni, care au emis felurite ipoteze cu privire la geneza și scopul ei. H.St.J. Thackeray²¹ a văzut în ea o dovadă pentru existența unor inițiative de traducere parțială în greacă a Bibliei ebraice înainte de LXX, motivate probabil de necesități liturgice. O ipoteză asemănătoare a formulat și H. Bévenot, care s-a întrebat dacă textul Av. 3 nu a fost tradus „spre a fi recitat într-un cadru mai mult ori mai puțin solemn în sinagogile iudeilor elenizați”²². În orice caz, versiunea Barberini se apropie în multe locuri de cea a LXX (vv. 3,2.6), probabil ca urmare a contaminării celor două tradiții textuale. E.M. Good²³ a studiat textul acestei traduceri grecești, pe care o socotește de bună calitate, destul de liberă, cu multe cuvinte rare și o seamă de dublete și parafraze bazate, poate, pe un text ebraic premasoretic. După părerea sa, textul este într-adevăr de origine liturgică și a fost tradus în Egipt, fie în secolul al II-lea d.H., fie în prima jumătate a secolului următor. În fine, N. Fernández Marcos²⁴, a demonstrat că tehnica traducerii păstrate în versiunea Barberini prezintă asemănări importante cu cea folosită de traducătorii din cercul lui Symmachos, tălmăcirea datorându-i-se probabil unui discipol al acestuia și putând fi deci datată în secolul al II-lea d.H.

20. Manuscrisul *Barb. Gr.* 549 a fost publicat de J. Ziegler în ediția sa a Cărilor Celor Doisprezece, *Duodecim prophetae*, ed. a II-a revăzută, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967, pp. 273-275; vezi și introducerea lui Ziegler în același volum, pp. 137-138, cu bibliografia mai veche, precum și D. Barthélemy, *CTAT* 3, pp. CLXIV-CLXVII.

21. *The Septuagint*, pp. 48-51.

22. H. Bévenot, „Le Cantique d’Habacuc”, *RB* 42, 1933, pp. 499-525.

23. E.M. Good, „The Barberini Greek Version of Habakkuk III”, *VT* 9, 1959, pp. 11-30.

24. W. Fernández Marcos, „El texto Barberini de Habacuc III reconsiderado”, *Sefarad* 36, 1976, pp. 3-36.

SOPHONIA

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR

Introducere și note de MARGUERITE HARL, CÉCILE DOGNIEZ, LAURENCE BROTTIER, MICHEL CASEVITZ, PIERRE SANDEVOIR și CRISTIAN GAȘPAR

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele șase cărți, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* și *Sophonia*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* și Marguerite Harl pentru *Avacum* și *Sophonia*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observațiilor de natură filologică și lexicală, Pierre Sandevour de cea a comparațiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor și notelor au fost responsabile Cécile Dogniez și Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuțiile tuturor membrilor echipei și s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.

Selecție, traducere, adaptare și adăugiri de Cristian Gașpar.

Introducere la Sophonia

Cartea lui Sophonia vestește, asemenea profeției lui Ioel, „ziua Domnului”, o zi a mâniei, a pedepsei și a judecății. Prevestirea aceasta se îndreaptă când către Iuda și Ierusalim, care au ajuns să se închine la idoli neamurilor păgâne dimprejur, când către toți locuitorii pământului („neamurile”), avându-i în vedere mai ales pe asirieni și capitala acestora, Ninive. Amenințările cuprinse în prima parte a cărții sunt urmate de îndemnurile și făgăduințele privitoare la Iuda și Ierusalim („rămășița poporului lui Dumnezeu”), însoțite de prevestirea unor vremuri când toate „insulele neamurilor” (v. 2,11 LXX) se vor închina dinaintea Domnului și-L vor sluji „sub un singur jug” (v. 3,9 LXX). Aceste formule universaliste se îmbină cu făgăduielile concrete și limitate la poporul lui Dumnezeu, la cei câțiva supraviețuitori meniți să alcătuiască „un neam blând și smerit” (v. 3,12 LXX). Cartea se încheie cu un cânt de bucurie pentru izbăvirea Ierusalimului (vv. 3,14-17), strângerea laolaltă a celor risipiți în toate zările și reînnoirea slavei lor printre toate neamurile pământului (vv. 3,18-20).

Una din problemele majore legate de interpretarea Cărții lui Sophonia este tocmai identificarea importanței pe care o au în text asemenea prevestiri și făgăduințe cu caracter universal. Spre deosebire de tradiția iudaică, ce a stăruit cu precădere asupra făgăduințelor privitoare la refacerea lui Israel, interpreții creștini vor extrage din text mai ales referirile la răspândirea universală a cultului pe care „toate neamurile” l-l vor închina Dumnezeului unic și atotputernic. Părerile exegeților moderni sunt împărțite, în mare, între două opțiuni, în funcție de aprecierea anumitor părți ale textului ca fiind originare sau postexilice (de pildă, vv. 3,8-20). Evident, traducătorul LXX, precum și cititorii săi (iudei sau creștini) de-a lungul veacurilor, nu și-au pus această problemă.

I. Cartea lui Sophonia în Biblia ebraică: datare, structură, conținut

Atât în TM, cât și în LXX, Cartea lui Sophonia ocupă locul al nouălea, între Habacuc (Avacum) și Haggai (Aggeu).

Sophonia ne este înfățișat încă din titlul cărții profetice care îi poartă numele (v. 1,1) cu o descendență întinsă, pe linie paternă, pe patru generații, până la un anume Ezekias, care ar putea fi regele contemporan cu profetul Isaia (vezi 4Rg. 16,20), deși acest lucru nu este nicidecum sigur. În orice caz, o identificare atât de amănunțită sugerează că profetul se trăgea dintr-un neam însemnat. Unii exegeți moderni au încercat să identifice, pornind de la numele tatălui profetului (ebr. *Kūšī* „Etiopianul”), o posibilă origine africană a acestuia, care ar justifica interesul deosebit arătat de Sophonia Etiopiei (v. 2,12)¹.

Titlul din v. 1,1 ne oferă și o datare aproximativă: „în zilele lui Iosias”, rege al lui Iuda (Regatul din Sud) între 640/639 și 608 î.H. (vezi 4Rg. 22,1-23.30 și 2Par. 34-35). Pentru cei mai mulți dintre comentatorii moderni², activitatea profetică a lui Sophonia ar fi avut loc în contextul reformelor religioase inițiate de regele Iosias odată cu (re)descoperirea miraculoasă a „Cărții Legii” (probabil în 622/621 î.H.; vezi 4Rg. 22,3 și nota aferentă) care a dus la nimicirea tuturor locurilor de cult idolatric din Ierusalim și

1. Vezi G. Rice, „The African Roots of the Prophet Zephaniah”, *Journal of Religious Thought* 37, 1979, pp. 21-31; vezi și R.W. Anderson, Jr., „Zephaniah ben Cushi and the Cush of Benjamin: Traces of Cushite Presence in Syria-Palestine”, în S.W. Holloway, L.K. Handy (ed.), *The Pitcher is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, JSOT Sup 190, Sheffield, 1995, pp. 45-70, și R.A. Bennett, „The Book of Zephaniah”, în L.E. Keck et al. (ed.), *The New Interpreters' Bible*, vol. 7, *Introduction to Apocalyptic Literature, Daniel, The Twelve Prophets*, Abingdon, Nashville, 1996, pp. 657-704.

2. Vezi, de pildă, W. Rudolph, *Micha, Nahum, Habakuk, Zephaniah*, KAT 13.3, Gerd Mohn, Gütersloh, 1975, sinteză reprezentativă pentru comentariile de tip tradițional (documentar-istoric) practicate de-a lungul secolului al XIX-lea și în prima jumătate a secolului XX. Aceeași datare la B. Renaud, „Le livre de Sophonie: Le jour de YHWH, thème structurant de la synthèse rédactionnelle”, *RSR* 60, 1986, pp. 1-33 și în comentariul său, *Michée, Sophonie, Nahum*, Gabalda, Paris, 1987; T. Széles, *Wrath and Mercy: A Commentary on the Books of Habakkuk and Zephaniah*, ITC, Grand Rapids, 1987; J.J.M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary*, Westminster/John Knox, Louisville, 1991. Câțiva comentatori au preferat o datare mai târzie, sub domnia lui Ioakim (609-598 î.H.): vezi, de pildă, D.L. Williams, „The Date of Zephaniah”, *JBL* 82, 1963, pp. 77-88.

Iuda, eveniment „prevestit” – poate, *ex eventu* – de profet (vv. 1,4-5). Materia primă pentru ceea ce avea să devină Cartea lui Sophonia se va fi născut așadar în jurul anului 630 î.H.³, deși forma actuală a textului pare să dateze, după cum socotesc mulți cărturari ai zilelor noastre, din perioada postexilică⁴. Potrivit acestei datări, Sophonia ar fi puțin anterior lui Naum, Habacuc și Ieremia. Profeția sa presupune un context istoric dominat încă de asirieni, al căror declin apropiat se întrevide însă: profetul prezice căderea Ninivei și a puterii asiriene (vv. 2,13-15), ce avea să se petreacă într-adevăr sub loviturile babilonienilor în 612 î.H. El anunță totodată și pedeapsa ce se va abate asupra lui Iuda și a Ierusalimului (vv. 1,4-18), dar nu specifică identitatea celor care vor sluji ca unelte ale mâniei divine. Ar putea fi vorba aici fie de ultimele expediții de pradă asiriene, fie de incursiunile sciților pomenite de unii istorici antici⁵.

Nu există la ora actuală un consens al specialiștilor în privința poziției sociale a profetului, a împrejurărilor redactării și a scopului profeției⁶.

Lipsa acestui consens interpretativ se manifestă și în privința structurii, etapelor compunerii și a mesajului inițial al Cărții lui Sophonia. Aici exegeții moderni se împart în două tabere, în funcție de tipul de lectură pe care-l practică. O mare parte a acestora citesc Cartea lui Sophonia (ca și alte cărți profetice, de altfel) din perspectivă diacronică, urmărind a identifica nucleele „originare” ce i-ar putea fi atribuite profetului și ar reflecta preocupările religioase din vremea regelui Iosias, distingându-le de adaosurile ulterioare,

3. E. Achtenmeier a propus chiar date diferite pentru cele trei capitole ale cărții: 1 și 2 ar fi fost alcătuite la scurtă vreme după începutul domniei lui Iosias (640 î.H.), iar vv. 3,1-17 după căderea Ninivei, în 612-609 î.H. (vezi *Nahum, Malachi*, John Knox Press, Atlanta, 1986).

4. Astfel K. Seybold, *Nahum, Habakuk, Zephania*, ZBAT 24.2, Theol. Verl., Zürich, 1991, care situează elaborarea formei actuale a cărții în perioada exilului babilonian sau imediat după aceasta, legând-o de sentimentele provocate de distrugerea Ierusalimului în 587/586 î.H.

5. Herodot, *Ist.* 1,104-106; vezi H. Cazelles, „Sophonie, Jérémie et les Scythes”, *RB* 74, 1967, pp. 24-44.

6. Concluzie exprimată de E. ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, BZAW 198, De Gruyter, Berlin, 1991 și de M.A. Sweeney, „Zephaniah: A Paradigm for the Study of the Prophetic Books”, *Currents in Research: Biblical Studies* 7, 1999, pp. 119-145 (o foarte bună sinteză a contribuțiilor critice privind Cartea lui Sophonia apărute între 1970 și 1999, cu o bogată bibliografie; prezentarea de față îi este îndatorată în bună măsură).

datorate unuia sau mai multor redactori, plasați de obicei în vremea exilului sau în perioada postexilică și dominate de o viziune eshatologic-universalistă. Interpretările de acest tip, cu puține excepții, presupun o structură tripartită a cărții, corespunzând, în mare, celor trei capitole ale acesteia. Astfel, profeția lui Sophonia ar fi alcătuită dintr-o primă parte cu amenințări împotriva lui Iuda și Ierusalimului (vv. 1,2–2,3), o a doua parte cu prevestiri împotriva neamurilor (vv. 2,4–3,1), și o ultimă parte conținând făgăduințe de mântuire (vv. 3,8–20). Această structură tripartită, pe care mulți comentatori o socotesc tipică și pentru alte cărți profetice (Isaia, Ieremia LXX și Iezechiel), ar reflecta o anumită înțelegere (în trei timpi) a istoriei în sânul comunității iudaice postexilice: judecata lui Dumnezeu împotriva lui Israel și Iuda, urmată de o judecată universală cu pedepsirea tuturor neamurilor și de recunoașterea finală a suveranității universale a Domnului⁷. Aceeași structură tripartită ar putea fi, în principiu, aplicată și versiunii LXX, așa cum a făcut, de altminteri, între exegeții antici, Theodoret al Cyrului, care distingea în Cartea lui Sophonia o prevestire a nenorocirilor ce se vor abate asupra lui Iuda și a Ierusalimului, o descriere a pedepsirii „Străinilor” și asirienilor și, în fine, o chemare finală la convertire și făgăduința mântuirii universale.

Însă, cum bine au văzut unii critici moderni, o asemenea perspectivă simplifică neîngăduit de mult realitatea textului. Ea se bazează pe câteva principii metodologice demonstrabil false. Între acestea, convingerea că numai stratul cel mai vechi ar cuprinde cuvintele autentice ale profetului, singurele care au valoare și, pentru a ajunge la ele, trebuie îndepărtate adaosurile ulterioare. Ținând seama de caracterul inițial oral al „oracolelor” profetice primitive, operează cu unități textuale și semantice de dimensiuni atât de restrânse, încât recuperarea lor duce la o interpretare atomizantă, care se apleacă asupra unor cuvinte sau expresii izolate, neglijând textul în sine ca structură coerentă. A doua „axiomă” metodologică pe care se întemeiază interpretările de acest tip este caracterul eshatologic al perspectivei redactorului sau redactorilor care au dat forma finală a cărții în perioada postexilică. Or, sunt greu de delimitat *a priori* orizontul mental al autorului și al redactorilor ulteriori de valențele multiple ale textului.

7. Vezi W. Zimmerli, „Vom Prophetenwort zum Prophetenbuch”, *TLZ* 104, 1979, pp. 481–496 și B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, The Fortress Press, Philadelphia, 1979, p. 458.

În plus, cât de anevoioasă este identificarea vorbelor autentice ale profetului în forma actuală a Cărții lui Sophonia o dovedesc încercările multiple și contradictorii de a decupa unități structurale și semantice în text și de a le data. Astfel, W. Rudolph reține ca autentice doar vv. 1,4-6.8-12 și 3,1-4⁸. G. Krinetzki identifică nu mai puțin de 13 oracole „autentice” întinse pe tot parcursul carierei profetice a lui Sophonia (cca 639-612 î.H.), în vreme ce restul versetelor ar fi fost adăugate în două redactări separate, în secolul al VI-lea î.H. și în jurul anului 323 î.H.⁹ K. Seybold, în schimb, preferă structura clasică tripartită, socotind că redactarea finală a cărții s-ar fi făcut la începutul perioadei postexilice, fiind influențată de distrugerea Ierusalimului în 587/586 î.H.¹⁰ B. Renaud și-a structurat interpretarea în jurul temei comune a cărții („ziua Domnului”), care apare în toate cele trei secțiuni identificate de el (vv. 1,2-18; 2,1-3,8 și 3,9-20) sub trei aspecte diferite: ziua judecății universale, ziua mântuirii și a supraviețuirii „rămășiței” poporului și ziua convertirii neamurilor și a păcii¹¹. În fine, un studiu foarte recent revine la o perspectivă atomizantă, împărțind Cartea lui Sophonia, pe baza comparației cu pasaje din Ieremia, cărora le-ar fi servit drept inspirație, în opt fragmente „autentice”, patru adaosuri poetice, un adaos în proză și două interpolări târzii și „misterioase” referitoare la Etiopia¹².

Nu e de mirare că, nemulțumiți de asemenea „disecții” ale textului, puțin productive, alți interpreți moderni au ales să privească textul Cărții lui Sophonia dintr-o perspectivă sincronică, renunțând la identificarea unor etape compoziționale databile istoric, și privind cartea în întregul ei ca pe o unitate de sens, a cărei structură retorică și literară trebuie comentată pornind de la principiul unității textului profetic¹³. Asemenea interpretări din

8. W. Rudolph, *op. cit.*

9. G. Krinetzki, *Zefanjastudien: Motiv- und Traditionskritik + Kompositions- und Redaktionskritik*, Lang, Frankfurt am Main, 1977.

10. K. Seybold, *op. cit.*

11. B. Renaud, *op. cit.*

12. W.L. Holladay, „Reading Zephania with a Concordance: Suggestions for a Redaction History”, *JBL* 120, 2001, pp. 671-684.

13. Tipice pentru această nemulțumire sunt cuvintele Adelei Berlin: „Cartea, așa cum arată astăzi, oricând va fi fost ea întocmită (de un singur autor cu un singur prilej sau de-a lungul mai multor ani de mai mulți inși), se prezintă ca o operă unitară din punct de vedere retoric și structural (poate cu excepția titlului) și, în forma ei canonică, a fost menită să fie interpretată întocmai” (*Zephaniah*, Anchor Bible 25A, New York, 1994, p. 20).

perspectivă retorică, literară și a teoriei receptării s-au înmulțit începând din anii '70 ai secolului trecut¹⁴. Chiar dacă, de obicei, rețin structura tripartită întâlnită și în interpretările de tip redacțional-istoric, cercetătorii care au adoptat un punct de vedere sincron ic insistă asupra unității și coerenței textului în jurul unor motive precum „ziua Domnului”, respingând imaginea tradițională a profetului sibilinic, care apare brusc pentru a declama câte un verset obscur și apoi dispare, înlocuind-o cu aceea a profetului specialist în comunicare, care-și alcătuește mesajul cu grijă, urmărind să-l facă, pe cât se poate, convingător pentru un public anume, de ale cărui nevoi, temeri și nădejdi (dorința de pace și siguranță într-un context politic nesigur) ține seama¹⁵. Din aceeași perspectivă sincron ică, chiar dacă respinge ipoteza structurii tripartite a cărții, studiul lui Sweeney¹⁶ propune interpretarea Cărții lui Sophonia în termenii unui îndemn adresat de către profet poporului din Iuda și Ierusalim pentru a-i chema să sprijine mișcarea reformatoare a regelui Iosias. După părerea acestui comentator, cartea s-ar alcătui din două secțiuni mai importante: vv. 1,2-18, o prevestire a zilei Domnului însoțită de o descriere a consecințelor nefaste pentru cei care nu se vor întoarce către Domnul, și vv. 2,1-3,20: îndemnul propriu-zis (vv. 2,1-3) însoțit de o descriere a planului lui Dumnezeu ce presupune pedepsirea neamurilor și mântuirea Ierusalimului și a lui Iuda (vv. 2,4-3,20).

Odiscea hermeneutică a Cărții lui Sophonia este departe de a se fi încheiat. Recent, o nouă direcție de cercetare a abordat textul profetic din perspectiva locului și menirii sale în Cartea Celor Doisprezece considerată ca unitate redacțională și este de așteptat ca rezultate interesante din această direcție să apară în anii ce vin¹⁷.

14. Pentru o discuție detaliată și critică a acestora, vezi Sweeney, 1999, pp. 130-138.

15. Pentru o asemenea interpretare, vezi S. Kapelrud, *The Message of the Prophet Zephaniah: Morphology and Ideas*, Universitetsforlaget, Oslo, 1975.

16. M.A. Sweeney, „A Form-Critical Reassessment of the Book of Zephaniah”, *CBQ* 53, 1991, pp. 388-408.

17. Pentru o prezentare sumară a literaturii pe această temă, vezi Sweeney, 1999, pp. 138-140, și studiile reprezentative ale lui J.L. Nogalski, *Literary Precursors to the Book of the Twelve*, BZAW 217, Berlin, 1993 și *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, BZAW 218, Berlin, 1993.

II. Cartea lui Sophonia în Biblia greacă

1. *Structura*

Structura de ansamblu a textului din Biblia ebraică, ce constă într-o alternanță de cuvinte ale lui Dumnezeu și de cuvinte ale profetului, se regăsește în LXX fără schimbări însemnate în ordinea secțiunilor cărții. Totuși, în interiorul acestor secțiuni, în LXX textul este uneori împărțit altfel decât în TM, urmându-și logica proprie și unitățile de sens specifice, care diferă adesea de împărțirea în capitole și versete pe care, de altfel, Biblia ebraică a primit-o ulterior¹⁸. În traducerea de față, deși am păstrat numerotarea tradițională, am împărțit textul în unitățile structural-semantic specifice LXX, urmând sugestiile editorilor BA.

Într-adevăr, manuscrisele grecești conțin semne anume ce despart textul în zece paragrafe, pe care le respectă și edițiile moderne (Rahlfs, Ziegler și Swete), marcând zece alineate. Acestea se suprapun aproape întru totul peste împărțirea tradițională în trei capitole, cu o deosebire: TM 2,15 devine în LXX 3,1; numerotația specifică LXX este adoptată în ed. Ziegler, în vreme ce Rahlfs o păstrează pe cea a textului ebraic. Această diferență corespunde unei dificultăți de interpretare a versetului respectiv (vezi notele la vv. 2,15–3,1).

Cele zece paragrafe ale Cărții lui Sophonia alternează cuvintele Domnului și rostirile profetului, după cum urmează: prevestirea nimicirii tuturor ființelor vii, amenințări împotriva lui Iuda și a Ierusalimului (vv. 1,2-6); vestirea „zilei jertfei Domnului” și alte prevestiri ale nimicirii (vv. 1,7-13); evocarea „zilei Domnului” (vv. 1,14-18); îndemn către toți „cei smeriți ai pământului” (vv. 2,1-3); prevestiri împotriva a patru cetăți ale filistenilor (vv. 2,4-7); prevestiri împotriva moabiților și amoniților (vv. 2,8-11); prevestiri împotriva etiopienilor, asirienilor și Ninivei (vv. 2,12-15 Rahlfs = vv. 2,12–3,1 Ziegler, urmată de BA); amenințări împotriva „cetății porumbiță” (*i.e.* Ierusalimul; vv. 3,1-7 Rahlfs = vv. 3,2-7 Ziegler); cuvinte de mângâiere pentru „rămășița” lui Israel (vv. 3,8-13); proclamarea bucuriei

18. Pentru acestea, vezi D. Barthélemy, „Les traditions anciennes de division du texte biblique de la Torah”, în G. Dorival, O. Munnich (ed.), *Selon les Septante. Hommage à Marguerite Harl*, Cerf, Paris, 1995, pp. 27-51 și *idem*, CTAT 3, pp. CXVII-CXXIV și CCXXXVI.

mântuirii și vestirea slavei celor odinioară asupriți și alungați (vv. 3,14-17 și 18-20).

În interiorul acestor paragrafe, unitățile semantice ale textului grec nu corespund întotdeauna versetelor din TM, sintaxa greacă pretinzând uneori continuarea ideii dintr-un verset la începutul versetului următor. Toate aceste schimbări permit traducerea textului grec după logica lui proprie, care dă un sens coerent, pe alocuri diferit de cel din ebraică.

Cu excepția acestor diferențe, versiunea greacă reproduce aproape întocmai structura textului ebraic la nivelul fiecărui emistih, marcat în TM de prezența semnului *atnah* sub ultimul cuvânt al jumătății fiecărui verset. Prezentarea grafică a traducerii de față respectă aceste emistihuri, justificarea pentru alegerea emistihului ca unitate „de lucru” fiind influențată și de modul de lucru al comentatorilor patristici, care operează nu cu versete, ci cu emistihuri (izolate sau în grupuri de două, trei ori chiar mai multe, în funcție de structura semantică a pasajului).

2. Diferențe față de Biblia ebraică

În notele la fiecare verset cititorii pot găsi amănunte în privința tuturor diferențelor între LXX și TM, oricât de mici și aparent nesemnificative. În cele ce urmează, vom prezenta câteva din diferențele majore între cele două texte, izvorâte, ca și în cazul celorlalți profeți, fie din dificultățile întâmpinate de traducător în descifrarea unui text ebraic adesea obscur, fie cauzate de faptul că textul premasoretic citit de el era lipsit de unele adaosuri și glose încorporate mai apoi în TM (vv. 1,3b; 1,4), fie dintr-o decizie conștientă a traducătorului de a modifica structura sintactică a frazei (vv. 2,7; 3,19).

Cât privește deosebirile cantitative, diferențele dintre LXX și TM în Cartea lui Sophonia sunt relativ neînsemnate: „minusurile” sunt rare și limitate la câteva cuvinte (vv. 1,2.3.4-5; 2,2.10; 3,5.10), „plusurile” nefiind nici ele mai des întâlnite (vezi, totuși, în vv. 2,7 și 3,19).

Diferențele calitative între cele două texte se datorează uneori citirii diferite a aceluiași text-bază din cauza confundării frecvente a unor litere ebraice asemănătoare (*reš* și *daleth* în vv. 1,10; 2,8; 3,9.17 sau *yod* și *waw* în v. 3,7). Între celelalte cauze ale diferențelor lexicale se cuvin amintite vocalizarea diferită a originalului ebraic consonantic (vv. 2,11; 3,1.6.8 etc.), decuparea diferită a cuvintelor (v. 3,19), confundarea a două verbe omonime (v. 2,3), necunoașterea sensului unui termen rar (v. 2,1) sau nedumerirea pricinuită de un text obscur, dinaintea căruia nici exegeții moderni nu s-au arătat mai pricepuți (v. 1,14).

În câteva rânduri însă avem de-a face, după toate probabilitățile, cu schimbări introduse intenționat de traducătorul LXX. Ele pot afecta doar în mică măsură sensul câte unui pasaj, din cauza selectării unor sinonime parțiale cu termenul din TM: „pripășiți” (*i.e.* coloniști) (v. 2,5) sau „pământ” (v. 2,14) în loc de „neam”. Alteori însă, modificările acestea provoacă schimbări importante ale înțelesului unor pasaje (pentru care, vezi, mai pe larg, notele respective): în v. 1,3 traducătorul LXX a ales „nelegiuiți” în loc de „oameni”; în v. 2,8 a tradus „hotarele Mele” în loc de „hotarele lor”; în v. 3,6, „neamurilor” s-a prefăcut în „cei trufași”; în v. 3,8, „spre mărturie” a luat locul lui „pentru totdeauna”. Alte schimbări, discutate în note, au consecințe încă și mai însemnate asupra sensului profeției lui Sophonia, oglindind, probabil, o opțiune teologică a traducătorului LXX: astfel, „rege” în loc de „Molokh” (v. 1,5); forma „Baal” precedată de articolul feminin (v. 1,4); preferința, în cazul a două rădăcini omofone, pentru una cu sens teologic pregnant („răscumpărată” în loc de „necurată” în v. 3,1); adăugarea unui pronume personal („*te* va izbăvi”) în v. 3,17.

Procedeele de care s-a slujit traducătorul în Cartea lui Sophonia sunt aceleași pe care le regăsim în toată Septuaginta: explicitarea „pasivului divin” din ebraică prin adăugarea subiectului: „Domnul” (vv. 1,17 și 3,16) sau, dimpotrivă, eliminarea lui Dumnezeu dintr-o construcție care-i atribuia un gest distructiv (v. 1,2). Echivalările cuvintelor nu sunt mecanice, traducătorul știind să-și schimbe termenii cu care traduce același cuvânt ebraic în funcție de context: astfel, ebr. *’āsaph* este „a smulge” în v. 1,2, dar „a aduna” în v. 3,18; *pāqadh* e tradus „a-și face dreptate, a se răzbuna” în vv. 1,8.9.12, dar în sens pozitiv („a cerceta”) în v. 2,7. Se poate lesne observa și o tendință de a transpune în plan simbolic acele contexte concrete pe care traducătorul nu le-a înțeles din cauza unor diferențe culturale sau istorice: astfel, numele preoților cultelor politeiste din v. 1,4, gestul ritual al „săritului peste prag” din v. 1,9 sau numele cartierelor din Ierusalimul de dinaintea exilului în v. 1,10. În două cazuri, tălmăcirile aproximative de acest fel au dat naștere unor noi înțelesuri remarcabile, dovedind cât de creator poate fi câteodată tradusul pe ghicite: expresia „a ajunge precum Canaan” din v. 1,11b creează o imagine foarte bine potrivită în context, iar îndemnul repetat din v. 3,7b inventează o nouă unitate de sens în structura profeției.

3. *Limba și stilul traducerii grecești*

Sintaxa traducerii o urmează îndeaproape pe cea a limbii ebraice, lucru evident mai ales în cazul unor construcții idiomatice, de tipul „de pieire să piară” (v. 1,2), pe care le-am reprodus întocmai în română, din dorința de a păstra această trăsătură caracteristică a stilului biblic. Mănat de năzuința de a păstra cu sfințenie ordinea și numărul cuvintelor din textul ebraic original, traducătorul a produs uneori contexte și expresii care nu au sens în greacă. Am păstrat și în română, pe cât s-a putut, aceeași structură a frazei, în ciuda efectului uneori bizar, dând în note explicațiile necesare, mai ales tălmăcirile Părinților, de care se vor fi slujit peste veacuri și cititorii Bibliei grecești (vezi, de pildă, vv. 2,5; 3,5.6.7.9.11).

Lexicul traducerii este marcat de prezența cuvintelor preferate ale celui care a tălmăcit Cărțile Celor Doisprezece, dintre care unele vor fi avut un înțeles spiritual și simbolic deosebit în iudaismul elenistic, din a cărui atmosferă intelectuală a apărut traducerea LXX. Regăsim astfel, ca și în celelalte cărți profetice, cuvinte precum εὐλαβέομαι „a cinsti, a se închina, a venera” (v. 1,7); ἐκδικέω „a-și face dreptate” (v. 1,8); καταφρονέω „a disprețui, a nesocoti” și καταφρονητής „disprețuitor, arogant” (vv. 1,12; 3,4); θλίψις „strâmtorare” (v. 1,15); ὑπομένω „a aștepta cu încredere” (v. 3,8) etc. Alți termeni folosiți de traducător au făcut carieră în epocile ulterioare datorită sensului deosebit pe care l-au căpătat în interpretările iudaice și creștine ale profeției lui Sophonia: astfel, ἀνάστασις „ridicarea” Domnului la judecată, dar și „învierea” lui Hristos și expresia συναγωγή ἐθνῶν „adunarea neamurilor” (v. 3,8) și καινίζω „a reînnoi”, trimitând la ideea reînnoirii creației divine în v. 3,17. Inovațiile semantice, frecvente în traducerea Cărții lui Sophonia, prea multe pentru a fi înșirate aici, vor fi pomenite în notele la versetele unde apar. Traducătorului nu i-a scăpat nici caracterul vizibil poetic al unor pasaje din textul ebraic, el încercând să le reproducă sau să recreeze, atât cât i-au îngăduit resursele specifice limbii grecești: repetiții și exprimări forte în vv. 1,2-3 și 4-6; reluarea expresiei „Și așa va fi...” în vv. 1,8.10.12; asonanțe și aliterații, exclamații poetice, paralelisme și chiasme, metafore și formule stereotipe. Efectele poetice deosebite din pasaje precum descrierea în culori întunecate a „zilei Domnului” (vv. 1,7 –2,3), echilibrată de bucuria și încrederea ce răzbat din imnul din final (vv. 3,14-20), dau mărturie despre iscusința traducătorului, vizibilă, de altminteri, și în celelalte cărți ale corpusului.

III. Principalele teme ale profeției lui Sophonia în LXX

1. „Ziua Domnului”: amenințarea cu nimicirea întregului pământ

Profeția lui Sophonia este străbătută, la fel ca aceea a lui Ioel, de tema „zilei Domnului”. Formulele folosite pentru a o descrie sunt remarcabil de stabile în toate Cărțile Celor Doisprezece, iar vocabularul ce-i descrie efectele distrugătoare e aproape invariabil, această terminologie standard fiind preluată ca atare de autorii NT și în literatura creștină de limbă greacă.

Descrierea „zilei Domnului” se întinde pe parcursul a cincisprezece versete (vv. 1,7–2,3) și abundă în termeni expresivi. Ca și în TM, „ziua” aceasta este însuflețită: ea „e aproape” (vv. 1,7.14), „se abate” asupra oamenilor (v. 2,2), are „un glas” descris în expresii specifice limbii grecești (v. 1,14). Este „o zi mare” (v. 1,14; cf. Ioel 2,11) și primește un întreg alai de atribute, tradiționale sau mai rare în LXX (vv. 1,15-16). E „ziua mâniei” lui Dumnezeu (vv. 1,15; 2,2-3), zi a pedepselor, când Domnul „Își va face dreptate” (vv. 1,9.12), zi însoțită de jafuri și măceluri (vv. 1,10.13).

2. Păcatele pedepsite de Dumnezeu

Păcatul pentru care „ziua Domnului” se abate asupra lui Iuda și asupra Ierusalimului cu pedepsele ei necruțătoare este identificat în Cartea lui Sophonia, mai presus de orice, cu închinarea la idoli (vv. 1,4-5), cu adoptarea cultelor politeiste ale neamurilor dimprejur (vv. 1,4-6.8-9 și mai ales v. 1,11). În afară de aceasta, profetul se ridică și împotriva nedreptăților sociale, criticându-i pe mai-mari, judecători, profeți și preoți (vv. 3,2-7; cf. Av. 1,2-4). Față de TM, traducerea LXX accentuează refuzul poporului de a primi „educația” lui Dumnezeu – învățătură și totodată muștrare (cf. ἀπαίδευτος, *litt.* „needucat”, în v. 2,1).

Păcatul care le cuprinde pe toate acestea într-un singur cuvânt, absent din TM, dar introdus de traducerea greacă și enunțat de la bun început este „nelegiuirea” (ἀνομία, v. 1,3), refuzul de a urma legea lui Dumnezeu. Pentru aceasta, Domnul îi va smulge de pe fața pământului pe toți „nelegiuïții” (în vreme ce TM extinde pedeapsa la toți „oamenii”). Introducerea acestei perspective moralizatoare în traducerea LXX este evidentă și în alte locuri: în v. 1,12, textul vorbește, spre deosebire de TM, de „oamenii ce și-au disprețuit rânduielile” și-și râd de Domnul, iar în v. 3,6, Dumnezeu amenință

nu „neamurile” (ca în TM), ci pe cei „trufași”, aroganța fiind văzută ca un păcat capital și, în cazul Ierusalimului, comparat în LXX cu păcatul Ninivei (v. 3,11).

Cât privește neamurile dușmane poporului ales, acestea se fac vinovate, în LXX, mai ales de lipsa măsurii (vv. 2,8.10), exprimată cu ajutorul unui termen polisemantic și greu traductibil din vocabularul tragediei grecești (ὑβρις „exces, lipsă de măsură, cutezanță, obraznicie”). Atât Iuda, cât și dușmanii săi sunt învinuiți de aroganță, de abuzul de putere ce izvorăște din disprețul față de Dumnezeu. Lor le opune textul εὐλάβεια („evlavia/pietatea/cucernicia”), virtute de căpătâi a „rămășiței” poporului, „un neam blând și smerit”, care „se înfioară” dinaintea Domnului (vv. 3,12-13). În acest context trebuie citită și una dintre cele mai îndrăznețe inovații semantice ale traducătorului Celor Doisprezece, care, în v. 3,19, a dat gr. καύχημα (doar „făloșenie, înfumurare” în greaca clasică) sensul nou de „mândrie, laudă”, dăruită de Domnul „rămășiței” poporului: ceea ce era un păcat pentru necredincioși, devine o virtute pentru cei ce se închină lui Dumnezeu.

3. „Ziua jertfei Domnului” (vv. 1,7-8): o expresie neobișnuită

Atât în greacă, cât și în ebraică, expresia „ziua jertfei Domnului” nu se întâlnește decât în Cartea lui Sophonia: Dumnezeu Și-a pregătit „jertfa” și „i-a sfințit pe cei chemați”. Versetele acestea au provocat nedumerirea exegetilor din vremuri mai vechi sau mai noi, care s-au întrebat nu atât ce înseamnă „jertfa” (θυσία) aceasta, ci, mai curând, cine sunt cei „chemați” (κλητοί), pe care Dumnezeu i-a „sfințit” (ἀγιάζω). Așezată în contextul „zilei Domnului”, „jertfa” pare să desemneze, în chip logic, măcelul prevestit (cf. contextele similare din Is. 34,6: „și sabia Domnului s-a umplut/săturat de sânge [...] căci [este] *jertfă pentru Domnul...*” sau Ier. 26 [46 TM],10 și Iez. 39,17-20). Cât despre cei „chemați”, unii traducători moderni s-au gândit la cei invitați la ospățul ritual ce va urma acestui măcel sacrificial, în vreme ce exegeții antici au dat textului un sens strict istoric, identificându-i pe cei „chemați” cu neamurile invadatoare alese de Domnul ca unelte ale pedepsirii păcătoșilor, sau un sens tipologic, gândindu-se la apostolii și ucenicii „chemați” de Hristos.

4. Ziua „ridicării Domnului” pentru „judecată” (v. 3,8)

Modelul ebraic al v. 3,8 din Cartea lui Sophonia i-a prilejuit traducătorului exprimarea în greacă a unei prevestiri extrem de importante, terminologia folosită de el jucând un rol crucial în receptarea și interpretarea acestui pasaj de către creștini. „Ziua Domnului” este identificată aici cu „ziua ridicării Domnului” (ἡμέρα ἀναστάσεως), expresie tălmăcită de creștini ca „ziua sculării din morți”, *i.e.* „a Învierii”. Domnul se va ridica „spre mărturie” (εἰς μαρτύριον), ca să stea la „judecată” (κρίμα) „pentru neamuri” (εἰς τὰ ἔθνη), judecată urmată de revărsarea mâniei divine. Versetul acesta evocă în puține cuvinte judecata eshatologică (vezi, mai pe larg, Ioel 3): textul grec, deși corespunde cuvânt cu cuvânt celui ebraic, are elemente lexicale proprii (ἀνάστασις) și o legătură sintactică diferită de ebraică (prepoziția εἰς „în fața” / „către”). În forma sa din LXX, versetul a fost citit de interpreții creștini ca o referire la „învierea” Domnului și la chemarea adresată „către neamuri”, ei citind Cartea lui Sophonia în întregime ca pe o profeție a mântuirii tuturor neamurilor prin credința creștină¹⁹.

5. Cuvintele de mângâiere pentru Israel: făgăduința restaurării „rămășiței” poporului

Sfârșitul Cărții lui Sophonia cheamă Ierusalimul să se bucure și să sărbătorească, în termeni ce amintesc de chemarea din Zah. 2,10-17: „regele” este în mijlocul său (v. 3,15) și-i arată „dragoste” (v. 3,17). Profetul vestește de asemenea iertarea păcatelor (vv. 3,11-12), salvarea unui „neam blând și smerit” (v. 3,12a), adunarea celor exilați, care vor ajunge „mândri și slăviți” (vv. 3,17-20), în vreme ce dușmanii vor fi „dați de rușine” (v. 3,20).

„Rămășița” lui Israel este un concept extrem de important în teologia veterotestamentară, exprimat printr-o serie relativ bogată de cuvinte ebraice: *šā'ar* sau *š'ērith* „a rămâne (respectiv, ceea ce rămâne) după ce totul a fost înlăturat”, *yether* „a supraviețui”, *šāradh* „a scăpa teafăr dintr-o primejdie” sau prin forme ale răd. *PLT* „a scăpa”, cristalizate într-o adevărată terminologie tehnică, deși nu lipsită de ambiguități ocazionale, în scrierile profetice din VT²⁰. Traducătorii LXX au ales, pentru a reda această bogată

19. Pentru amănunte, vezi M. Harl, „Sophonie 3,7b-13 selon les Septante et dans la tradition chrétienne ancienne”, în J.-M. Auwers, A. Wénin (ed.), *Lectures et relectures de la Bible*. Festschrift P.-M. Bogaert, Peeters, Leuven, 1999, pp. 199-219.

20. R. de Vaux, „Le «reste d'Israël» d'après les prophètes”, *RB* 1933, pp. 526-539.

serie sinonimică, verbul gr. λείπω „a lăsa (deoparte / în urmă etc.)” cu derivații săi derivați (καταλείπω, ὑπολείπω, ἐπιλείπω, περιλείπω) și cuvintele asociate lor: τὸ κατάλοιπον, τὸ κατάλειμμα, οἱ κατάλοιποι (Sof. 2,9; Mich. 2,12; 7,8), οἱ ἐπίλοιποι (Mich. 5,2), τὸ ὑπόλειμμα (Mich. 4,7; 5,6-7) etc.

Cartea lui Sophonia descrie cel mai bine, și în ebraică, și în greacă, această „rămășiță”: poporul mântuit de Domnul, încrezător în El, chiar atunci când este asuprit și risipit; e vorba de un popor „călcat în picioare” și „alungat” (v. 3,19), pe care Domnul îl va strânge iarăși laolaltă (v. 3,18) și căruia îi va reda mândria de odinioară (vv. 3,19-20; cf. și Mich. 4,6-8 și 2,11-12 în varianta LXX, diferită aici de TM).

În legătură cu această „rămășiță”, în profeția lui Sophonia se prevestește de două ori (în vv. 2,7 și 3,20) că Domnul „va întoarce robia” (*litt.* „captivitatea”), cu o expresie greacă ciudată, ce o redă întocmai pe cea din ebraică (la fel în Ps. 13,7; 125,1 și Ioel 4,1). Traducătorii moderni o înțeleg în sensul „va întoarce pe cei pribegi, pe cei prinși”, dându-i însă și un înțeles figurat: „a întoarce pe dos o soartă neprielnică”, „a repune la loc”, „a îndrepta”. Însă nu putem ști cu siguranță dacă traducătorul din vechime al Celor Doisprezece se va fi gândit la o asemenea interpretare figurată atunci când a ales să calchiese expresia ebraică: va fi înțeles el oare făgăduința Domnului în sensul strict istoric al „reîntoarcerii” din exil ori în acela mai larg al „restaurării”? Contextul din vv. 3,11-13 (ștergerea greșelilor din trecut, lepădarea de trufie, evlavie unui popor „blând și smerit”), precum și cel din vv. 3,18-20 (adunarea laolaltă a celor asupriți, salvarea exilaților, reîntoarcerea la virtute, recăpătarea renumelui și mândriei) trimit mai degrabă la sensul de restaurare. Totuși, pentru un cititor atent la cuvintele textului, prezența termenului αἰχμαλωσία sugerează în mod necesar captivitatea: Părinții vor comenta astfel versetul, fie în cheie istorică, fie în cheie alegorică (cf. și nota la v. 3,20).

6. *Perspective universaliste în varianta LXX a profeției lui Sophonia*

Cui i se adresează prevestirile lui Sophonia? Din lectura cărții reiese destul de limpede că acestea au un dublu destinatar: pe de o parte, Iuda și Ierusalimul, iar pe de alta, „neamurile”. Cu toate acestea, multe din expresiile folosite largesc aria de adresare: astfel, amenințările lui Dumnezeu privesc toate ființele vii de pe pământ (vv. 1,2-3), pe „toți locuitorii pământului” (v. 1,18), „neamurile de pe pământ” (v. 2,13); oamenii vor fi „zdrobiți”

(v. 1,17) și „întreg pământul mistuit” (vv. 1,18 și 3,8). Caracterul acesta universal este întărit în traducerea greacă prin folosirea unui singur cuvânt (gr. γῆ „pământ”) pentru a reda atât ebr. *'ādhāmāh*, termen general cu același sens, cât și ebr. *'ereṭ*, care poate însemna și „țară” (anume, Iuda și Ierusalimul).

Nu doar amenințările sunt universale în Cartea lui Sophonia, ci și făgăduințele Domnului: și în greacă, și în ebraică, în v. 2,11, „toate insulele neamurilor, fiecare din locul său, I se vor închina” lui Dumnezeu, care în vv. 3,9-10 făgăduiește o „preschimbare a limbii”, „ca să cheme cu toții numele Domnului” și „să-L slujească toți sub același jug”. Versetele acestea, socotite de unii adaosuri din perioada postexilică²¹, vor căpăta o însemnătate deosebită pentru interpreții creștini din pricina caracterului universal al profeției.

LXX se deosebește însă de TM printr-o variantă aparte: în v. 3,9, limba făgăduită de Dumnezeu nu este „curată”, ca în TM, ci pentru „descendența pământului”, expresie care se referă, probabil, la toate generațiile viitoare. O altă deosebire se găsește în vv. 3,19-20: deși în greacă, la fel ca în TM, Ierusalimul este slăvit ca loc al mântuirii pentru că Domnul va locui în el, în vreme ce TM vorbește și de o acțiune divină împotriva „asupritorilor” Ierusalimului (v. 3,19a), LXX nu traduce acest cuvânt, insistând doar asupra bunăvoinței lui Dumnezeu față de Ierusalim. Tot aici (vv. 3,19b-20), traducerea greacă a dat un alt sens frazei din TM, unde Dumnezeu făgăduiește să-i smulgă pe israeliți dintr-o „țară a rușinii”, în vreme ce LXX, legând altfel cuvintele, atribuie rușinea dușmanilor (v. 3,20).

Mai însemnată însă este diferența din v. 3,10, unde LXX are „De la hotarele râurilor Etiopiei Îmi vor aduce jertfe”: subiectul verbului nefiind exprimat, el ar putea fi „popoarele” din versetul precedent, care „vor chema toate numele Domnului” și-L vor sluji toate „sub același jug”; în TM însă, verbul are subiect (*litt.* „îchinătorii Mei, fiica celor risipiți ai Mei”), precizând astfel restrictiv cine sunt cei care vor aduce jertfă („rămășița lui Israel”). În fine, stăpânirea universală a Domnului este explicitată prin traducerea cu παντοκράτωρ „Atotstăpânitor, Atotputernic” (v. 2,10) a cunoscutului atribut divin „Dumnezeul oștirilor”; alături de importanța acordată în Cartea lui Sophonia „neamurilor” și mântuirii lor (v. 3,8), această expresie

21. B. Renaud, 1986, p. 21, le pune în legătură cu Mal. 1,11, socotindu-le inspirate din Is. 18.

ne îngăduie să vedem în Cartea lui Sophonia o prefigurare a Aceluia care, în Apoc. 15,3, primește titlul de „Împărat al neamurilor” (ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν).

7. Mesajul moral al profeției lui Sophonia în LXX

Propovăduirea profetului insistă asupra unor teme exprimate deja în textele deuteronomice, cu ajutorul unui vocabular devenit tradițional: chemarea la înlăturarea nelegiurii (v. 1,3), avertismentul împotriva disprețuirii poruncilor Legii (v. 1,12), îndemnul de a-L „căuta” pe Dumnezeu (v. 1,6) și de a primi „învățătura/educația” Lui (v. 3,2), de „a se apropia” de El (v. 3,2) și de „a se teme” de El (v. 3,7). Și mai ales întâlnim aici două cuvinte favorite ale Celor Doisprezece, caracteristice pentru religiozitatea elenistică: „așteptarea” plină de încredere a lui Dumnezeu (v. 3,8) și „înfiorarea”, respectul sacru în fața Lui (vv. 1,7 și 3,12), cărora li se adaugă îndemnul la veghere, la așteptarea înfrigurată („Fii gata!” în v. 3,7), interpretat în sens spiritual de exegeții creștini.

O altă lecțiune proprie textului grec al Cărții lui Sophonia îl pune în legătură cu o făgăduință din Cartea profetului Iezechiel: printr-o modificare a originalului ebraic, textul LXX vestește că Domnul „va înnoi” Ierusalimul prin „dragostea” Sa (v. 3,17; cf. Iez. 11,14-20).

Și alte trăsături ale propovăduirii morale sunt accentuate în greacă: dreptul săracilor este reafirmat prin denunțarea nedreptății sociale (v. 3,5), iar viața de „evlavie” față de Dumnezeu, fără nedreptate și înșelăciune, este făgăduită poporului „blând și smerit” (față de TM „necăjit și slab”) – vv. 3,12-13.

IV. Receptarea Cărții lui Sophonia în tradițiile exegetice antice

1. Tradiția iudaică

În liturgia sinagogală, două pericope din Cartea profetului Sophonia se citeau ca lecturi însoțitoare (*haphhtarot*) ale textelor din Pentateuh recitate cu diverse prilejuri: vv. 3,9-17 (sau 9-19) alături de pasajul din Gen. 11,1 *sq.* și vv. 3,7 *sq.* combinat cu pasaje din profeția lui Isaia, alături de textul din Num. 4,17-18²². În afara acestora, este posibil ca, în tradiția babiloniană,

22. Pentru amănunte, vezi C. Perrot, *La lecture de la Bible dans la Synagogue*, Gerstenberg, Hildesheim, 1973, și J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, Jewish Publication Society, Cincinnati, 1971.

v. 3,20 să fi fost citit, împreună cu „Rugăciunea lui Habacuc” (Av. 3,3-11), alături de Deut. 16,9 *sq.* și Ex. 19,1 *sq.* la Sărbătoarea Săptămânii²³.

Cât privește Targumul la Cartea lui Sophonia, acesta folosește un text mai apropiat de TM decât LXX. Cu toate acestea, se întâmplă uneori ca tălmăcirile targumice să izvorască dintr-o interpretare a textului ebraic similară cu cea care a stat la temelia traducerii în greacă (vezi notele la vv. 1,11; 3,2a ș.a.). Ca și în cazul celorlalte cărți din corpusul Celor Doisprezece, Targumul la Sophonia se călăuzește după câteva principii fundamentale: evitarea oricărei întimități directe între Dumnezeu și oameni prin introducerea, în tălmăcirea pasajelor problematice, a unor intermediare precum „Cuvântul” (*Memra*) sau „Prezența” (*Še'khināh*) (vv. 1,6; 3,2.5.8.11.15) și prin modificarea exprimărilor prea vădit antropomorfe din textul biblic (v. 1,12); accentuarea perspectivei moralizatoare a originalului prin îmblânzirea pasajelor ce vestesc distrugerea tuturor ființelor vii (vv. 1,18; 3,8; *cf.* și v. 1,7), înlocuite cu nimicirea „celor nelegiuiți”; insistența asupra făgăduințelor binevoitoare și îmblânzirea amenințărilor din original (vv. 2,11; 3,7a.10).

Spre deosebire de alte texte ale profeților mici, profeția lui Sophonia nu pare a fi influențat cărțile comunității de la Qumran²⁴ și nu s-a bucurat de multă popularitate în tradiția mișnaică și talmudică.

În mediile iudaice s-a alcătuit, în limba greacă, un text de factură apocaliptică, din care a ajuns până la noi doar un fragment citat de Clement din Alexandria sub numele de *Apocalipsa profetului Sophonia* (*Strom.* 5,77,2). Această scriere intertestamentară a fost probabil prelucrată de un autor creștin sub influența Apocalipsei din NT²⁵.

2. Tradiția creștină antică

În ciuda descrierii foarte sugestive a „zilei Domnului” pe care o conține, Cartea lui Sophonia nu s-a bucurat de prea mare atenție în NT, care i-a preferat imaginile similare din profeția lui Ioel. În Rom. 2,5 apare totuși expresia „ziua mâniei”, preluată probabil din Sof. 1,15; 2,2-3, așa cum va fi înțeles, poate, Origen, care a inclus în *Comentariul* său la Rom. 2,4 *sq.*, alături de alte citate veterotestamentare legate de tema „zilei Domnului”, și

23. Vezi Ch. Perrot, „The Reading of the Bible in the Ancient Synagogue”, în M.J. Mulder (ed.), *Mikra*, Assen-Maastricht, 1988, pp. 146-147.

24. V. E. ben Zvi, *A Historical-Critical Study*, pp. 21-38.

25. Pentru amănunte, vezi A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament*, Brill, Leiden, 1970, pp. 192-93.

Sof. 1,7 și 1,14-18. Alte posibile „citate” identificate de specialiști nu sunt decât simple asemănări lexicale, cu excepția notabilă a expresiei „Regele lui Israel”, preluată din Sof. 3,15 (unde este însă atestată doar într-o parte a tradiției manuscrise grecești) și folosită ca titlu al lui Hristos în Mt. 27,42; Mc. 15,32 și In. 1,49. Împrumutul acesta poate fi o dovadă că în tradiția iudaică imaginea înscăunării Domnului în mijlocul lui Israel (vv. 3,15-17) a fost interpretată în sens mesianic; între exegeții creștini, Hesychios din Ierusalim va da o tălmăcire asemănătoare pasajului, privindu-l ca pe o imagine simbolică a lui Iisus înviat înconjurat de alaiul ucenicilor Săi.

Înainte de apariția, în secolul al V-lea d.H., a comentariilor verset cu verset la Cărțile Celor Doisprezece (alcătuite de Theodoret al Cyrului, Theodor al Mopsuestiei și Chiril al Alexandriei), spre deosebire de ceilalți colegi ai săi întru profetie, Sophonia este rar citat de scriitori creștini (vezi totuși o excepție la Ciprian al Cartaginei, care pomenește, în *Ad Quirinum*, v. 1,7 „jertfa Domnului” în cartea a II-a, în legătură cu tainele lui Hristos și vv. 1,2-3.13b-14a și 3,8 în cartea a III-a, în contextul învățaturii morale creștine). În afara comentariilor sistematice, lecturile patristice ale Cărții lui Sophonia par să se fi concentrat asupra câtorva pasaje anume (vv. 2,11 și 3,8-12), care au dobândit, din pricina potențialului lor mesianic și universalist, o importanță deosebită pentru apologetica creștină. Pornind de la aceste versete, de la Origen și Eusebiu al Cezareei încolo, profetia lui Sophonia va fi interpretată ca o prevestire a venirii lui Hristos, a victoriei Bisericii neamurilor și a mântuirii „întregului Israel”. Pentru cei doi exegeți creștini (ca și pentru mulți alții ce le-au călcat pe urme), v. 2,11 („I se vor închina, fiecare din locul său”) și v. 3,10 („De la hotarele râurilor Etiopiei Îmi vor aduce jertfe”), alături de contextul mai larg al vv. 3,8-10 (sau chiar 9-13), vestesc limpede caracterul universal al cultului creștin. Theodor, Theodoret și Chiril vor tălmăci cele două pasaje în același sens. În Apus, Augustin citează v. 2,11 (de douăsprezece ori) ca o prevestire a convertirii neamurilor la adevărata credință. Aceste pasaje sunt, de asemenea, singurele din profetia lui Sophonia asupra cărora s-a oprit Ioan Gură de Aur, iar antologia de locuri din Scriptură (*Eclogae prophetae*) alcătuită de Eusebiu al Cezareei nu reține din toată cartea profetului decât v. 3,8, interpretându-l ca pe o prevestire a învierii Domnului.

La originea acestei selecții atât de drastice pare să fi fost opțiunea exegetică a lui Origen, primul care a folosit vv. 3,8-13 (în polemica sa împotriva filozofului păgân Celsus) ca argument în sprijinul ideii unei recunoașteri viitoare de către toate neamurile a unui singur Dumnezeu și a unei legi universal valabile (*Contra Celsum* 8,72). Eusebiu citează v. 2,11 de patru ori în

Demonstratio evangelica, vorbind de „arătarea” (ἐπιφάνεια) lui Dumnezeu către toate „neamurile” (τῶν ἐθνῶν) (DE 1,6,42.56; 2,2,8 și 3,38). Termenii folosiți în LXX îi dau astfel prilejul să-i atribuie lui Dumnezeu un titlu foarte popular printre filosofii păgâni ai epocii: „Dumnezeul cel mai presus de toate” (ὁ ἐπὶ πάντων θεός) (DE 1,6,56), având un caracter universal și o întâietate pe care scriitori anticreștini precum Porphyrios ori Împăratul Iulian se vor strădui din răspuțeri să le nege. La fel ca Origen, Eusebiu citește v. 2,11 în legătură cu v. 3,10 pentru a afirma răspândirea universală a creștinismului; o asemenea interpretare se potrivea foarte bine cu traducerea LXX („toți... sub un singur jug”), diferită aici de TM, care are „cu buze curate” și limitează semnificativ cultul divin la „risipiții Mei” (v. 3,10), probabil o aluzie la „rămășița” poporului iudeu. Stăruind în această direcție, Eusebiu va interpreta „poporul blând și smerit” din v. 3,12 drept o definiție a „acelora dintre cei tăiați împrejur care au crezut în Hristos” și care vor fi mântuiți laolaltă cu „cei chemați dintre celelalte neamuri” (DE 2,3,157-59). La Hesychios, poporul acesta este identificat cu ucenicii lui Hristos. Asemenea interpretări ale versetelor din Sophonia se întâlnesc cu teologia paulină a Bisericii universale și eshatologice.

Interpreții creștini s-au oprit, mai ales în context polemic și apologetic, asupra v. 3,8, unde apare (numai în versiunea LXX) o expresie încărcată de semnificații: „așteaptă-Mă, zice Domnul, în ziua ridicării (ἀνάστασις) Mele spre mărturie, căci judecata Mea [va fi] pentru adunările neamurilor”. În vreme ce în originalul ebraic Dumnezeu vestește astfel nimicirea neamurilor și a regatelor acestora, sintaxa, destul de dificilă, a LXX îngăduie interpretarea textului în sensul că judecata lui Dumnezeu va fi „către / pentru adunările neamurilor”, versetul devenind astfel o prevestire a „chemării neamurilor” (κλήσις τῶν ἐθνῶν), nu a distrugerii lor. Astfel va interpreta pasajul Vasile cel Mare în comentariul său la titlul Psalmului 48 (*In Ps. 48, hom. 1*), pe care-l pune în legătură cu Sof. 3,8-9, identificând neamurile chemate de Domnul cu „cei chemați” (οἱ κεκλημένοι) din v. 1,7 al profeției.

Cuvântul ἀνάστασις (*litt.* „ridicare”) poate denumi, firește, „scularea” Domnului la judecată, așa cum am și tradus, de altminteri, în ediția de față. Pentru Părinții vorbitori de greacă însă, el trimitea, în mod aproape automat, și la „Învierea” Domnului, la scularea Sa din morți în ziua de Paști. Astfel, Chiril al Alexandriei, dând glas unei interpretări ce rămâne majoritară în secolul al V-lea d.H., la vremea alcătuirii marilor comentarii patristice la Cărțile Celor Doisprezece, socotește că profeția lui Sophonia s-a împlinit deplin tocmai în zilele când Iisus cel înviat a mijlocit mântuirea tuturor neamurilor. Înscriindu-se în această paradigmă exegetică, Hesychios din Ierusalim

va tălmăci sistematic toate amănuntele profeției lui Sophonia din perspectivă hristologic-soteriologică, legându-le de persoana Mântuitorului și de activitatea Lui în folosul oamenilor (vezi notele la vv. 1,7; 2,11.12; 3,8.9.17) și identificând „rămășița” de care vorbește profetul cu ceata ucenicilor lui Iisus (v. 3,12). Unul din efectele perverse ale acestui tip de hermeneutică a fost restrângerea treptată a valorii universale atribuite mesajului profetic, unii exegeți bizantini insistând asupra aplicabilității sale doar la comunitatea credincioșilor creștini (Biserica), în vreme ce iudeii (simbolizați de Sinagogă) ar fi excluși de la mântuire. Va proceda astfel, în secolul al VI-lea d.H., Leontios din Constantinopol, care socotește că în ziua Paștilor Dumnezeu a dat adunării iudeilor „o scrisoare de despărțire”, în timp ce „adunarea neamurilor” (i.e. Biserica) a primit „un contract nupțial”, „judecata” lui Dumnezeu fiind, după părerea comentatorului, „lumina Mea către adunarea neamurilor”²⁶. O a doua referire la pasajul din Sof. 3,8 tălmăcește în același chip cuvântul „judecată”: „Așteaptă-Mă în ziua judecății, zice Domnul, căci M-am hotărât să adun la un loc neamurile”²⁷. Fără construcția sintactică ambiguă din textul grec al LXX, o asemenea interpretare ar fi fost greu de închipuit.

Cartea lui Sophonia a lăsat urme și în opera iscusitului retor creștin care a fost Grigore din Nazianz. Acesta s-a folosit de unele crâmpie ale profeției (vv. 3,6b.7a.16.17a.19b) spre a-și încuraja enoriașii și a le întări credința la vreme de restriște. Pentru el, aceste versete dau glas iubirii de oameni (φιλανθρωπία) a lui Dumnezeu, care, după amenințările aspre din deschiderea profeției, în cele din urmă le dăruiește muritorilor, în cuvinte pline de bunăvoință, o zare de speranță (vezi *Or.* 17,3).

În aceste condiții, nu e deloc de mirare că două pericope din Cartea lui Sophonia și-au aflat loc între textele citite în practica liturgică a Bisericii răsăritene, în contextul sărbătorilor pascale. Din *Lectionarul georgian*, care documentează uzanța liturgică din Ierusalimul secolelor VII-VIII d.H., aflăm că Sof. 3,6-10 se citea în ziua de Paști. Potrivit *Tipicului Bisericii celei Mari* de la Constantinopol, în secolul al X-lea, Sof. 3,8-15 se citea la vremea Postului Mare²⁸.

26. Vezi Leontios din Constantinopol, comentând Sof. 3,8, în *Hom.* 1,5: *Homélies pascales (cinq homélies inédites)*, ed. M. Aubineau, SC 187, Paris, 1972, pp. 375-376.

27. *Idem*, *Hom.* 2,5, *ibidem*, pp. 438-439, cu notele *ad locum*.

28. Vezi A. Kniazeff, „La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin”, în Mgr. Cassien, B. Botte (ed.), *La prière des heures*, Cerf, Paris, 1963, pp. 218 și 221.

AGGEU

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR
Introducere și note de MICHEL CASEVITZ, CÉCILE DOGNIEZ,
MARGUERITE HARL și IOANA COSTA

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie*,
vol. 23, *Les Douze Prophètes 10-11: Aggée, Zacharie*, Les Éditions
du Cerf, Paris, 2007.
Selecție, traducere și adaptare de Ioana Costa.

Introducere la Aggeu

I. Cadrul istoric

Aggeu este una dintre cele mai scurte cărți profetice. În pofida dimensiunilor, aceste treizeci și opt de versete oferă o bază solidă de studiu pentru un moment de răscruce al istoriei israelite: crearea comunității celui de-al doilea Templu. Reperele cronologice ale cărții (vv. 1,1; 2,1; 2,10) fixează compoziția în răstimpul unui singur an: 520 î.H.

Multe cărți profetice încep cu o referire la regii din Israel sau din Iuda în timpul cărora și-a desfășurat profetul activitatea (e.g. Is. 1,1; Ier. 1,3; Os. 1,1; Am. 1,1). Aggeu nu putea folosi un asemenea reper, în condițiile în care nu mai existau regi în Israel. Cu toate acestea, autorul/editorul cărții a decis să plaseze în timp compoziția printr-o referire la domnia unui rege: candidatul firesc era Darius, regele pers, care a domnit de la 522 la 486 î.H.

Darius nu a fost primul rege pers care a influențat soarta evreilor. Cyrus, pe care profetul exilic numit convențional deuterio-Isaia îl numea „unsul Domnului”, „Mesia” (cf. Is. 45,1), dăduse un edict, în 538 î.H., ce permitea restaurarea comunităților dispersate de babilonieni. În timpul domniei lui se pare că s-au întors din exil mai mulți iudei, care au început să reconstruiască Templul. Au refăcut mai întâi altarul de jertfă, exterior construcției, și au reluat „jertfa neconținută”. Lipsa de mijloace, opoziția samaritenilor, preocuparea celor întorși din exil de a-și reface propriile gospodării au dus curând la suspendarea lucrărilor. După moartea regelui pers Cambyses, au urmat doi ani de tulburări în mare parte din imperiu, prilejuate de lupta pentru succesiune, până când regele Darius a reușit să-și consolideze stăpânirea. Profetii Aggeu și Zaharia au văzut aici un prilej de a retrezi elanul religios al iudeilor și, poate, chiar o speranță de refacere a dinastiei davidice. Și regele pers va fi văzut cu ochi buni preocuparea pentru reconstrucție. Toate datele din Cartea lui Aggeu se referă la anul 520 î.H., an în care Darius făcea planuri pentru o campanie împotriva Egiptului și era interesat ca ținutul Iudeei să fie stabil și în siguranță. Cartea lui Aggeu se

referă explicit la cronologia persă: cu toate acestea, e aproape sigur că a fost scrisă în Iuda. S-a emis chiar și presupunerea că Aggeu însuși va fi fost unul dintre iudeii rămași în Ierusalim în timpul exilului babilonian. De vreme ce indicațiile cronologice din carte, foarte precise, se referă în totalitate la câteva luni din anul 520 î.H., este greu de presupus că ar fi fost pusă în scris mult după acest reper. Întrucât nu este consemnată încheierea lucrărilor de reconstrucție, care a avut loc în anul 515 î.H., este plauzibil ca ea să fi fost scrisă în interiorul acestor două limite cronologice.

II. Numele profetului

Numele profetului Aggeu este atestat în Biblie (fără a se specifica numele tatălui său ori locul nașterii) în cartea din seria celor Doisprezece Profeți care îi poartă numele, precum și în câteva pasaje (puține la număr) în care el este asociat cu Zaharia: în Ezr. 5,1; 6,14 TM, și în 1Ezr. 6,1; 7,3 și 2Ezr. 5,1; 6,14 LXX; în aceste pasaje, Aggeu și Zaharia sunt menționați ca fiind cei doi profeți din vremea când Zorobabel și Iosua/lisus au inițiat reconstruirea Templului. În unele manuscrise grecești mai este atestată și formularea „Aleluia! Al lui Aggeu și Zaharia” ca titlu al Psalmilor (LXX) 110, 111 și 145-148 (gr. Ἀλληλουία· Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου).

Numele grecesc Ἀγγαίος corespunde ebraicului *Haggay* (derivat de la *hag* „sărbătoare”), care ar putea avea deci înțelesul „sărbătorile mele”. Numele pare să fi fost pus în legătură cu două momente festive în care au fost rostite profețiile: „în [ziua] întâi a lunii” (v. 1,1), *νοῦμηνία*, și „În luna a șaptea, în ziua a douăzeci și una a lunii” (v. 2,1), care reprezenta încheierea Sărbătorii Corturilor (ce are loc în luna a șaptea și durează șapte zile, începând cu ziua a cincisprezecea)¹.

III. Profetul Aggeu

Nu dispunem de informații biografice referitoare la Aggeu. La fel ca alți doi profeți minori, Avacum și Zaharia, el este numit profet (TM *hannābhī*), dar este prezentat și ca „mesager al lui YHWH” (gr. ἄγγελος κυρίου). Unii autori creștini antici consideră că era un preot care se născuse în Babilon și

1. *Vide infra*, interpretarea patristică a numelui profetului.

se întorsese la o vârstă relativ tânără la Ierusalim (sau chiar începuse să profetească în Babilon, mai înainte de întoarcerea în Ierusalim).

După tradiția rabinică, Aggeu este unul dintre ultimii trei profeți, împreună cu Zaharia și Malachia; adeseori, rabinii recurg la autoritatea lui Aggeu și Zaharia pentru a arăta că o prescripție este de dată foarte veche.

În *Vitae prophetarum*, o scriere iudeo-elenistică, transmisă numai prin intermediul unor manuscrise creștine, compusă probabil în secolul I î.H., există un mic text consacrat profetului Aggeu: numit și Mesagerul, el ar fi ajuns din Babilon în Ierusalim la o vârstă încă tânără și ar fi rostit profeții legate de întoarcerea poporului său și de reconstruirea Templului. La moartea sa, Aggeu ar fi fost îngropat, cu toate onorurile cuvenite, alături de locul de înmormântare a preoților.

IV. Compoziția Cărții lui Aggeu

Aggeu este o carte greu de definit. În edițiile care fac distincția între proză și versuri (ca NRSV, NETS etc.), Aggeu este în întregime în proză: în aceste condiții, Aggeu și Malachia ar fi singurele cărți profetice care nu conțin deloc pasaje poetice.

Cartea, care are doar două capitole dispuse în treizeci și opt de versete, ocupă întotdeauna poziția a zecea în colecția celor Doisprezece Profeți. Structura cărții este complexă, în pofida dimensiunilor. Compusă pe trei niveluri – narațiune, cuvintele lui Aggeu și cuvintele Domnului –, cartea înlănțuie discursurile până într-atât încât nu întotdeauna se poate distinge naratorul de profet și nici cuvintele profetului de ale Domnului. Când Aggeu începe un discurs, acesta este fie o reluare a mesajului divin, fie se împletește cu spusele Domnului. În consecință, discursul divin reprezintă planul dominant, alcătuit din cinci mesaje principale: patru dintre ele sunt introduse, în textul grecesc, prin formula ἐγένετο λόγος κυρίου (vv. 1,1; 1,3; 2,10; 2,20), iar unul începe cu ἐλάλησε κύριος (v. 2,1). Toate aceste mesaje sunt transmise profetului printr-o formulă stereotipă (*litt.* „în mâna profetului Aggeu”), cu excepția celor din vv. 2,10 și 2,20, unde formula este simplificată („cuvântul Domnului... către Aggeu profetul”²).

2. Textul grecesc prezintă aici o armonizare între vv. 2,10 și 2,20: TM are în v. 2,20 numai „cuvântul... către Aggeu”.

Caracteristică pentru Cartea lui Aggeu este încadrarea cronologică. Datele înregistrate de text furnizează în egală măsură un cadru istoric precis și o structură narativă lipsită de ambiguități. Datele înseriate de succesiunea mesajelor transmise de profet sunt următoarele:

1. „În anul al doilea al domniei regelui Darius, în luna a șasea, în [ziua] întâi a lunii” (v. 1,1): acesta este momentul primei adresări a Domnului către Aggeu (= sfârșitul lui august 520 î.H.).
2. „În ziua a douăzeci și patra a lunii a șasea din al doilea an al [domniei] regelui Darius” (v. 1,15): Zorobabel a început lucrările la Templu.
3. „În luna a șaptea, în ziua a douăzeci și una a lunii” (v. 2,1): a doua adresare a Domnului (= jumătatea lui octombrie 520 î.H.).
4. „În [ziua] a douăzeci și patra a lunii a noua a celui de-al doilea an al [domniei] lui Darius” (v. 2,10): a treia adresare a Domnului (= jumătatea lui decembrie 520 î.H.).
5. „ziua a douăzeci și patra a lunii a noua” (v. 2,18): ziua așezării temeliei Templului.
6. „În [ziua] a douăzeci și patra a lunii” (v. 2,20): a patra adresare a Domnului.

Textul este presărat cu expresii recurente, cel mai adesea în formule fixe, cum ar fi „Domnul Atotputernic”, în vv. 1,2.5.7.9.14; 2,4.6.7.8.9.11.23; expresia idiomatice *litt.* „în mâna lui Aggeu profetul”, în vv. 1,1.12; 2,2.21; menționarea destinatarilor oracolelor (Zorobabel, preotul Iisus/Iosua, poporul), în vv. 1,1.12; 2,2.21; îndemnul „Luați seama în sinea voastră la căile voastre”, în vv. 1,5.7; 2,15.18 (cu opțiuni variate în privința verbului, în LXX).

Textul în proză al Cărții lui Aggeu este ritmat de aceste expresii repetitive, de interogațiile retorice din vv. 1,4.9; 2,3.16, precum și de două pasaje de scriitură mai degrabă apocaliptică, vv. 2,6-9 și 2,21-22.

V. Textul grecesc al Cărții lui Aggeu

Editorii textului grecesc al Cărții lui Aggeu, A. Rahlfs și J. Ziegler, îl împart în patru alineate. În interiorul primului alineat, Rahlfs operează o separare după v. 1,11. Un decupaj de acest tip permite analizarea textului grecesc în cinci segmente:

1. vv. 1,1-11: în prima profeție adresată lui Zorobabel și Iisus, Aggeu mustră pentru întârzierea în construirea Casei Domnului; le amintește oamenilor că sărăcia nu va înceta până când nu vor reîncepe să muncească la Casa Domnului.

2. vv. 1,12-15 (Rahlf; *vide* nota la v. 1,15): pericopa este o inserție istorică în care sunt precizate efectele primei profeții: supunerea conducătorilor; teama pe care amenințările divine i-au provocat-o poporului; trezirea spiritului oamenilor; începerea lucrărilor la Templu.
3. vv. 2,1-9: a doua profeție a lui Aggeu îi încurajează pe cei descurajați de înfățișarea prea puțin glorioasă a noului Templu și vestește venirea „celui ales”/„celor alese” de la „toate neamurile”, precum și o slavă mai mare a acestei Case decât cea dintâi.
4. vv. 2,10-19: a treia profeție pornește de la o întrebare precisă (de tehnică a cultului) adresată preoților; Aggeu reamintește suferințele poporului și, deopotrivă, anunță că reînceperea construirii Templului va aduce binecuvântarea.
5. vv. 2,20-23: a patra profeție, rostită, poate (dar vezi nota la v. 1,15), în aceeași zi ca și profeția precedentă, i se adresează direct lui Zorobabel, vestindu-i alegerea din partea lui Dumnezeu, precum și nimicirea puterilor potrivnice.

VI. Destinatarii profețiilor

Profetul Aggeu este un intermediar între Dumnezeu și cei trei destinatari cărora le sunt menite mesajele: Zorobabel, Iisus/Iosua și poporul.

Zorobabel, fiul lui Salathiel, este prezentat în Cartea grecească a lui Aggeu ca un simplu membru al „tribului lui Iuda” (v. 1,1); în TM însă, el apare ca „guvernator (*pehāh*) al lui Iuda”. Ultima profeție a lui Aggeu prefigurează viitorul lui Zorobabel ca ales al lui Dumnezeu, el primind titlul de „slujitor”, „rob” (gr. δοῦλος) al Domnului, așa cum fuseseră Moise și David.

Personajul este menționat și în alte pasaje biblice: 1Par. 3,17 precizează că este un descendent al lui David; 2Ezr. 2,1-2 și 17,7 (LXX = TM Ezr. 2,1-2; Neh. 7,7) nu amintesc nimic în legătură cu originea lui Zorobabel, dar precizează că, după ce fusese deportat în Babilon, s-a întors la Ierusalim ca urmare a decretului lui Cyrus, din 538 î.H.; în 2Ezr. 3–5 (LXX) se vorbește despre rolul important pe care l-a jucat acesta în reconstruirea Templului, inspirat de profețiile lui Aggeu. În capitolele 3–5 ale Cărții grecești 1 Esdra, Zorobabel deține o poziție și mai importantă: prezentarea lui genealogică este foarte amănunțită, iar el este descris pe larg ca un înțelept pios. Cartea lui Zaharia (frecvent asociată cu Cartea lui Aggeu) îl evocă pe Zorobabel în repetate rânduri: în Zah. 4,6-10 sunt menționate

cuvintele Domnului către Zorobabel; în Zah. 6,12-13 însă, o profeție îl desemnează sub un alt nume: gr. Ἀνατολή, ebr. *ṣemah* „mlădiță, vlăstar”, care ar reprezenta numele ebraic al lui Zorobabel, mai bine cunoscut sub numele babilonian Zer-Babili „sămânță din Babel”, transcris în ebraică prin *Z'rūbbābhel*. Iisus Sirah (vv. 49,11-12) îl elogiază, alături de Iisus/Iosua, pentru restaurarea Templului.

Nu există nici un fel de informații referitoare la încheierea misiunii lui Zorobabel și nici la moartea lui.

Iisus/Iosua, fiul lui Iosedec, primește titlul excepțional de „mare preot” (ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας) în Agg. 1,1.12.14; 2,2.4. În alte pasaje biblice, el este prezentat ca o căpetenie de clan: în 2Ezr. 2,36.40 și 17,43 se afirmă că leviții provin din casa lui; *vide* și 1Ezr. 5,47.54. În Zah. 3,1-10, Iisus, numit (ca și în Aggeu) „marele preot”, apare ca personaj al celei de-a patra viziuni, alături de *Šātān*, ὁ διάβολος: Iisus are menirea de a readuce dreptatea în Casa Domnului; în Zah. 6,11, lui și nu lui Zorobabel urmează să-i fie date cununile.

Poporul este menționat în repetate rânduri în Cartea lui Aggeu ca destinatar al profețiilor; menționarea se face sub diverse apelative: ὁ λαὸς οὗτος (v. 1,2), ὁ λαός (vv. 1,12.13), ὁ λαός în paralel cu τὸ ἔθνος (v. 2,14), cu precizarea τῆς γῆς (v. 2,4); cel mai adesea (în vv. 1,12.14; 2,2) cu expresia πάντες οἱ κατάλοιποι τοῦ λαοῦ.

VII. Cronologia din Aggeu vs Esdra

Cartea lui Aggeu oferă o cronologie a lucrărilor de reconstrucție a Templului. Această etapă istorică este atestată, pe larg, și în alte pasaje biblice: în textul ebraic al Cărții lui Ezra, căreia îi corespunde în LXX 2 Esdra (capitolele 1–10) și în Cartea grecească 1 Esdra (capitolele 3–6), scriere apocrifă, care nu este inclusă în canonul Bibliei ebraice (dar care reprezintă, măcar în parte, o traducere a unui text ebraic original). Urmărirea în paralel a pasajelor din Aggeu și 1-2 Esdra nu oferă o suprapunere mulțumitoare; diferențele se pot datora dimensiunilor cu mult mai restrânse ale Cărții lui Aggeu, care acoperă un segment temporal scurt, din 27 august până în decembrie 520 î.H. (față de perioada din 1-2 Esdra, care începe cu edictul lui Cyrus din 538 î.H.). Cartea lui Aggeu nu oferă informații explicite despre încheierea lucrărilor la Templu, spre deosebire de Esdra („anul 515, luna Adar, ziua a douăzeci și treia”, în 1Ezr. 7,5, sau „ziua a treia”, în 2Ezr. 6,15).

VIII. Aggeu vs Zaharia 1–8

Relația dintre Cărțile profetice Aggeu și Zaharia este interpretabilă în două modalități opuse, în funcție de opinia asupra genezei lor editoriale: cele două cărți vor fi format la origine un text unic, editat de un singur redactor sau, dimpotrivă, ar putea fi editate în epoci diferite, de redactori diferiți.

Oricum, cele două cărți oferă o structură cronologică unică: patru secțiuni datate în Aggeu, trei secțiuni datate în Zaharia, iar fiecare dintre aceste secțiuni se referă la un mesaj divin.

Cărțile celor doi profeți contemporani înregistrează o deosebire în sistemul de indicare a lunilor: Zaharia recurge la o dublă denumire, prin numeral ordinal (în varianta tipică de datare ebraică) și prin numele babilonian al lunii respective. Această diferențiere poate funcționa ca argument în favoarea plasării redacționale a celor două cărți în epoci distincte. Dincolo de această variație, preponderent tehnică, există deosebiri mai importante, de ordin literar: în Zaharia, cuvântul divin nu este reprezentat doar de un discurs strict, ci capătă forma unei suite de opt viziuni, care alcătuiesc o unitate literară consistentă.

Personajele menționate în Aggeu se regăsesc în Zah. 1–8. Dumnezeu este numit, în ambele cărți, „Atotputernic” (gr. παντοκράτωρ, în mai bine de patruzeci de ocurențe). Iisus/Iosua este definit prin același titlu sacerdotal, „mare preot” (Zah. 3,7-8). Zorobabel (Zah. 4,6-10), pentru care genealogia și titlul de „guvernator al lui Iuda” nu sunt menționate nici în textul grecesc, nici în cel ebraic, este indicat sub titulatura regală de Ἀνατολή (Zah. 3,8; 6,12). În sfârșit, al patrulea personaj al Cărții lui Aggeu, „poporul”, apare menționat sub aceeași titulatură, de „cei rămași din popor” (Zah. 8,6.11.12), dar și ca „tot poporul țării” (Zah. 7,5).

În ambele cărți, reconstruirea Templului reprezintă tema dominantă. Lexicul construcției este același, în textul grecesc și în cel ebraic: οἰκοδομέω (Zah. 6,12.15) sau θεμελιόω (Zah. 4,9; 8,9) τὸν οἶκον κυρίου; termenul ἀνοικοδομέω, cu referire precisă la reconstrucția unui edificiu vechi, apare numai în Zah. 1,16.

Similitudini de lexic se găsesc și în formulările blestemelor și binecuvântărilor: asocierea oameni-vite (ἄνθρωποι, κτήνος), în Agg. 1,11 și Zah. 8,10; verbul εὐλογέω în Agg. 2,19 și substantivul εὐλογία în Zah. 8,13; verbul περιβάλλομαι în Agg. 1,6 și Zah. 3,5; roua (δρόσος) pe care cerul încetează să o mai dea în Agg. 1,10 și care este un dar al cerului în Zah. 8,12.

IX. Reconstruirea Templului și figura lui Zorobabel la Flavius Iosephus

Zorobabel ocupă un loc important în opera lui Flavius Iosephus. Acest personaj istoric apare de mai multe ori în cartea a XI-a din *Antiquitates Iudaicae*, în calitate de conducător al iudeilor în vremea reconstrucției celui de-al doilea Templu. Zorobabel este numit de două ori prin formula ὁ ἄρχων τῶν Ἰουδαίων. În XI,32, el apare în rolul conducătorului evreilor aflați în robie, τῶν αἰχμαλώτων Ἰουδαίων ἡγεμῶν, iar în XI,75, ca „guvernator” (ἐπάρχων). În XI,73, Flavius Iosephus subliniază originea davidică a lui Zorobabel, mențiune care lipsește în Aggeu și 2 Esdra. În mai multe pasaje din *Antiquitates Iudaicae*, figura lui Zorobabel apare în opoziție cu cei pe care Flavius Iosephus îi numește „samaritenii” (XI, 19.84.88.97), dar care sunt numiți doar „dușmanii lui Iuda și Benjamin” în 1Ezr. 5,63 și 2Ezr. 4,1; în XI,84-86 și 90-95, Zorobabel refuză, în numele poporului iudeu, oferta de ajutor a samaritenilor.

Pentru Flavius Iosephus, Zorobabel reprezintă o emblemă a înțelepciunii. În XI,32, istoricul subliniază prietenia care îl leagă de regele Darius, Zorobabel fiind considerat demn de a face parte din garda de corp a regelui. În XI,49-64 este evocat banchetul oferit de Darius, în timpul căruia Zorobabel rostește un discurs (despre femei și despre adevăr) și este elogiât de asistență și de rege pentru calitățile oratorice, pentru înțelepciune și subtilitate (σόφος și συνετός). Zorobabel primește de altfel titlul onorific de „rudă a regelui” συγγενής. Pentru misiunea de reconstruire a Ierusalimului, a Templului și de regăsire a obiectelor de cult, Darius îi pune la dispoziție lui Zorobabel o escortă care să-l conducă la Ierusalim; în momentul în care pleacă de la rege, Zorobabel rostește o rugăciune de mulțumire, arătându-se astfel ca un om evlavios.

Flavius Iosephus exploatează din plin Cartea grecească 1 Esdra, care nu făcea parte din canonul Bibliei ebraice. Cartea profetului Aggeu este însă mult mai puțin folosită de istoric în conturarea personajului Zorobabel.

X. Comparația textului grecesc cu cel masoretic al Cărții lui Aggeu

Ca și în cazul altor cărți din colecția celor Doisprezece Profeți, textul grecesc al lui Aggeu pare a fi o reproducere fidelă a modelului său ebraic.

Există însă, ca în toate situațiile similare, o serie de plusuri sau minusuri față de textul masoretic, precum și alte diferențe de natură calitativă. Cele mai importante dintre ele sunt indicate în notele la traducere.

Versiunea din Septuaginta a acestei cărți prezintă trăsăturile unei bune utilizări a limbii grecești; este însă marcată în mod evident de stilul ebraic. Există construcții sintactice proprii originalului calchiate în greacă, ca, de pildă, „semiprepozițiile”, alcătuite dintr-o prepoziție urmată de numele unei părți a corpului: ἀπὸ προσώπου „în față” (vv. 1,12; 2,14); ἐν χειρί „prin mână” (vv. 1,1.3; 2,1). Pe de altă parte, traducătorul în limba greacă reușește uneori să se desprindă de modelul său și nu mai traduce literal expresii precum „sub ochii voștri” (v. 2,3) sau „în fața mea” (v. 2,14), ci le echivalează prin ἐνώπιον, o prepoziție inexistentă în perioada clasică a limbii grecești, dar bine atestată în papirusuri.

Pe lângă tiparele sintactice preluate din ebraică, traducătorul s-a străduit să reproducă într-o manieră cât mai fidelă și trăsăturile stilistice ale textului pe care îl avea în față: el menține (cu singura excepție a v. 2,19) toate interogațiile din ebraică: vv. 1,4; 2,3; 2,16. Păstrează ecourile lexicale ebraice, de pildă în v. 1,4 (utilizând ἐξηρήμωται „stă pustie”) și v. 1,9 (ἐρημος „pustie”), însă nu redă jocul de cuvinte pe tema uscăciunii, ci înlocuiește, în v. 1,11, „seceta” cu „sabia”, creând astfel o imagine originală.

Lexicul grecesc al lui Aggeu înregistrează puține cazuri de *hapax* LXX: termenul din vocabularul arhitecturii, κοιλόσταθος, în v. 1,4; κυψέλη, în v. 2,16; doi termeni ce aparțin vocabularului tehnic al unităților de greutate (σάτον și μετρητής, în v. 2,16). La acestea se adaugă câteva cuvinte rare, cum ar fi: περιποίησις, în v. 2,9; compusul ὑπολήνιον, v. 2,16; chiar un neologism care nu mai este atestat nici în afara LXX (fiind așadar un *hapax* absolut), ἀνεμοφθορία, în v. 2,17.

Textul grecesc al lui Aggeu conține o serie de termeni predilecți, care se regăsesc și la ceilalți profeți din grupul Celor Doisprezece. În această clasă intră epitetul divin παντοκράτωρ, care nu este atestat mai înainte de LXX, prezent aici în paisprezece ocurențe; verbele διώκω, în sensul de „a alerga, a se agita” (ca echivalent al ebr. *rūḥ* numai în v. 1,9, Am. 6,12 și Av. 2,2), și θαρσέω (în v. 2,5, dar și în Ioel 2,21.22; Sof. 3,16; Zah. 8,13.15); expresia εἰς μέθην, în v. 1,6, folosită și în Ioel 1,5.

XI. Receptarea Cărții lui Aggeu în Biserica primelor secole

În Biblia ebraică și în tradiția iudaică, Aggeu este, alături de Zaharia, profetul reconstrucției Templului și cel care subliniază responsabilitatea lui Zorobabel pentru a începe o epocă nouă, de mântuire (Agg. 2,19: „Din ziua aceasta [le] voi binecuvânta!”). Comentatorii creștini actualizează acest mesaj de speranță: Templul este o prefigurare a Bisericii; Zorobabel îl prefigurează pe Hristos. Părinții greci ai Bisericii susțin această semnificație profetică, atestată și la Părinții latini, ca, de pildă, la Augustin: acesta, în Comentariul la Ps. 146, spune că Aggeu și Zaharia erau profeți în vremea captivității Ierusalimului, care purta „umbra” cetății cerești. Ei au profețit o cetate nouă, pornind de la reconstruirea celei vechi, după ce poporul avea să fie eliberat.

Cartea lui Aggeu, de mici dimensiuni, a avut un ecou mai mic decât cartea lui Zaharia. Chiar dacă în Epistola către evrei este citat versetul cel mai important pentru creștini (Agg. 2,6), ca reînnoirea definitivă prin Noul Legământ adus de Iisus (Evr. 12,18-29), lectura pe deplin mesianică a Cărții lui Aggeu nu își găsește locul în textele Părinților greci din primele trei secole. Există doar un mic număr de citate, fără relevanță teologică; ele atestă faptul că Aggeu era un text cunoscut, chiar dacă nu a fost folosit pentru „demonstrarea” adevărului creștin.

Personajul Aggeu, asociat cu Zaharia, le este bine cunoscut Părinților greci, care îl plasează în perioada întoarcerii din exil, în vremea lui Zorobabel și a lui Iisus. Informațiile biografice provin (în afara Cărții lui Aggeu) din Esdra și de la istoricii evrei, cu precădere din *Antiquitates Iudaicae* (cartea a XI-a) a lui Flavius Iosephus (tributar el însuși Cărții lui Esdra).

Clement Alexandrinul, trecând în revistă istoria lui Israel comparativ cu istoria altor popoare, îi plasează pe profeții Aggeu și Zaharia în vremea lui Darius I, în al doilea an, constatând astfel anterioritatea lor față de cei mai vechi dintre înțelepții grecilor, Pitagora și Thales (*Stromate* 1,[21], 122.127.129).

Origen îl citează pe Aggeu ca pe unul dintre profeții care, după anii de exil, prin bunăvoința divină, a înălțat iarăși spiritele încovoiate de cei șaptezeci de ani de robie (*Omiliile la Iez.* 1,2).

Eusebiu al Cezareei, socotind cele „șapte săptămâni” din capitolul 9 al Cărții lui Daniel, îi amintește pe Aggeu și Zaharia ca profeți din vremea lui Zorobabel și Iisus/Iosua având menirea de a îndemna poporul să reconstruiască Templul (*DE VIII*,1,14, p. 354 și 2,65, p. 379). În mai multe

rânduri, el îi asociază lui Zorobabel și Iisus (în comentariile sale la Isaia, de exemplu la vv. 30,18-19), situând în epoca lor începutul împlinirii făgăduințelor făcute lui Israel de a avea o viață pașnică în Sion. După tradiția iudaică, îl consideră pe Aggeu unul dintre ultimii trei profeți, alături de Zaharia și Malachia (*PE* X,14,8).

Didymos cel Orb îl plasează pe Aggeu în rândul deportaților, în momentul hotărâtor al întoarcerii la Ierusalim: după cum, în războaie, împreună cu oștirile sunt trimiși și medici pentru a-i îngriji pe răniți, tot astfel au existat în surghiun înțelepți „folositori” pentru a încuraja poporul (*cf. Com. Zah.* II,8).

Hesychios al Ierusalimului face câteva observații biografice asupra profetului Aggeu: numele lui înseamnă „care sărbătorește” (ἐορτάζων); se născuse în Babilon, aparținând tribului lui Levi; la o vârstă încă tânără, a mers de la Babilon la Ierusalim și a profețit cu limpezime convertirea (ἐπιστροφή) poporului; a apucat să vadă, în parte, reconstruirea Templului; a murit la Ierusalim și a fost înmormântat cu cinste lângă locul de îngropăciune al preoților, fiind el însuși de neam preoțesc (pp. 53-54).

La aceste mărturii se adaugă cele ale lui Ieronim, care a transpus pentru cei din Occident informații preluate de la Părinții greci. El nu se mulțumește, ca Hesychios, să dea numai etimologia numelui lui Aggeu, ci o transformă, printr-o simbolistică amplă, în firul conducător al unei lecturi continue a Cărții lui Aggeu, în ordinea în care se succed profețiile, introduse de formule repetate cu mici variații; Ieronim observă că datele profețiilor au valoare simbolică, indicând sărbători evreiești și, în cele din urmă, sărbătoarea Domnului. Ieronim pornește de la primul verset al cărții: „a vorbit Domnul prin Aggeu profetul” (*litt.* „prin mâna lui Aggeu”): dacă Aggeu primește mesajul în mână, înseamnă că mâinile îi sunt pure, în armonie cu numele pe care îl poartă („cel care sărbătorește”, *lat. festivus*). Cele cinci formule care introduc profețiile susțin această interpretare a lui Ieronim. Profețiile sunt ordonate progresiv. La început, expresia „prin mâna” [profetului Aggeu] (v. 1,1) indică lucrarea lui Aggeu, care este bună, potrivită pentru a primi mesaje divine; aceeași construcție se repetă în vv. 1,3 și 2,1. În v. 2,10 (2,11 la Ieronim) însă, formula este simplificată, din ea lipsind menționarea „mâinii” („s-a rostit cuvântul Domnului către Aggeu profetul”): schimbarea pare să indice trecerea la un grad superior de primire a cuvântului divin, direct în inimă, fără intermedierea mâinilor. Ieronim explică această deosebire ca oglindind o transformare a profetului însuși: când se afla în mijlocul unui popor lipsit de dorința de a reconstrui, nu era

pe deplin pur, având doar mâinile îndeajuns de curate; la data profeției din v. 2,10, după începerea lucrărilor de reconstrucție, Aggeu poate primi pe deplin mesajul. Ieronim asociază această profeție deplină cu v. 2,7, unde traduce „...va veni Cel dorit de toate neamurile”, cuvânt în care stă „misterul”. Formula apare într-o variantă și mai restrânsă în v. 2,20: „s-a rostit cuvântul Domnului... către Aggeu” (LXX a uniformizat adăugând „profețul”). Pentru Ieronim, simplificarea maximă a formulei la numele „Aggeu” este o modalitate de a vesti venirea Domnului, de vreme ce numele însuși semnifică „cel care celebrează sărbătorile Domnului”.

XII. Evoluția interpretării creștine a Cărții lui Aggeu

Înainte de marile comentarii de la sfârșitul secolului al IV-lea și din secolul al V-lea, textul Cărții lui Aggeu pare să nu fi avut ecouri însemnate în literatura creștină de limbă greacă, cel puțin în ceea ce a ajuns până la noi. Este remarcabilă, de altfel, absența referirilor la această carte în operele cunoscute ale lui Origen, pentru câteva versete care au avut mai târziu impact în comentarii: v. 2,5 (Duhul lui Dumnezeu), v. 2,6 (cutremurul), v. 2,9 (slava Casei celei noi mai mare decât cea dintâi), v. 2,23 (Zorobabel și imaginea peceții). La fel de surprinzătoare este absența referirilor la Cartea lui Aggeu în *Demonstrația evanghelică* a lui Eusebiu al Cezareei, ca indicii ale felului în care făgăduințele veterotestamentare s-au împlinit prin Hristos.

Aplicarea profețiilor lui Aggeu la realitatea hristică se conturează mai târziu, în *Catehezele* lui Chiril al Ierusalimului, text bogat în citate profetice care prevestesc pătimirile lui Hristos. Nu ni s-au păstrat comentariile lui Origen la Cartea lui Aggeu (și nici ale lui Didymos, dacă au existat); de aceea este cu atât mai prețioasă mărturia lui Chiril, al cărui comentariu datează din prima jumătate a secolului al V-lea. Pentru aceeași perioadă, dispunem de două comentarii de tradiție antiohiană: al lui Theodor al Mopsuestiei și al lui Theodoret al Cyrului. O altă mărturie grecească remarcabilă provine de la Hesychios al Ierusalimului: prin rezumate (κεφάλαια, *litt.* „capete”), el oferă o lectură a Cărții lui Aggeu proprie creștinilor. Hesychios prezintă cartea în cinci segmente:

1. mânia lui Dumnezeu împotriva celor care târăgănează reconstrucția Templului; relatarea nenorocirilor ce s-au abătut și se vor abate asupra lor;
2. ascultarea conducătorilor și a poporului și zelul lor în reconstruirea Templului; îndemnurile divine;

3. vestirea felului în care se vor manifesta forțele naturii „în momentul crucii”; rodnicia neamurilor și slava Templului celui nou; pacea dăruită de Hristos, prin cruce, celor credincioși;
4. acuzarea evreilor, care nu se sfințesc prin sacrificii; făgăduința binecuvântării;
5. vestirea nimicirii demonilor și a celor ce le dau ascultare.

XII. Agg. 2,6 în Epistola către evrei

Profeția formulată în vv. 2,1-9 este cea mai însemnată mărturie a Cărții lui Aggeu pentru interpretarea creștină; ultimele trei versete anunță o nouă răsturnare cosmică, odată cu sosirea a „ce este mai ales din toate neamurile”, pentru mai marea slavă a Templului, în pace.

Prezența unui verset din Vechiul Testament în Noul Testament oferă în general cheia de lectură a unei cărți biblice; citarea Agg. 2,6 în Ev. 12,26 a rămas însă vreme îndelungată fără niciun ecou în literatura creștină veche, cu toate că se referă la o problemă teologică de seamă, cea a istoriei mântuirii, marcată de legămintele succesive ale lui Dumnezeu cu poporul Său.

ZAHARIA

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR
Introducere și note de MICHEL CASEVITZ, CÉCILE DOGNIEZ,
MARGUERITE HARL și IOANA COSTA

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie*,
vol. 23, *Les Douze Prophètes 10-11: Aggée, Zacharie*, Les Éditions
du Cerf, Paris, 2007.

Selecție, traducere și adaptare de Ioana Costa.

Introducere la Zaharia

I. Prezentarea generală a Cărții lui Zaharia

Cărțile profeților Aggeu și Zaharia au fost cercetate intens în ultimele decenii¹. Specialiștii s-au concentrat fie asupra elementelor de încadrare generală, fie asupra unor particularități ale conținutului sau ale transmiterii textului. Tendința în care se înscriu cele mai multe studii este de simplificare. De pildă, autorii ediției comentate din seria *Anchor Bible*, Carol L. Meyers și Eric M. Meyers, susțin că Aggeu și Zah. 1–8 s-au consolidat ca document mai înainte de momentul sfințirii Templului. Pornind de la premisa că intervalul dintre crearea textului și redactarea lui finală este atât de scurt, ei presupun prezența unui singur nivel de bază al redactării. În schimb, Zah. 9–14 apare după o lungă perioadă, în urma unui proces amplu (*ibidem*, p. 26). Specialiștii cad de acord asupra faptului că Zaharia reprezintă două sau trei colecții distincte de texte: Zah. 1–8 și 9–14 sau chiar Zah. 1–8, 9–11 și 12–14.

Zaharia este una dintre cărțile cele mai lungi din grupul celor Doisprezece Profeți, alături de Osea: și una, și cealaltă numără paisprezece capitole. Zaharia ocupă locul penultim din seria Profeților mici, în Biblia ebraică și în Septuaginta fiind plasată între Cărțile Aggeu și Malachia, cu care formează o unitate literară și tematică: făgăduința de restaurare a lui Israel. Este adeseori considerată (de la Ieronim încoace) drept cea mai obscură dintre cărțile profetice, remarcându-se prin absența unei unități clare între diversele sale părți componente și prin complexitatea unor pasaje care lasă loc mai multor interpretări: primele șase capitole evocă o serie de viziuni nocturne, care pun în scenă, într-o manieră picturală, plină de culoare, dar și cu o simbolistică uneori absconsă, oameni, animale, obiecte. Următoarele capitole conțin o serie de discursuri care, pornind de la tema postului,

1. Vide M.J. Boda, „Majoring On the Minors: Recent Research On Haggai and Zechariah”, *Currents in Biblical Research* 2 (33), 2003, pp. 33 *sqq.*

conțin îndemnuri la practicarea dreptății (cap. 7 și 8). Această primă parte a Cărții lui Zaharia (1–8) prezintă mai multe similitudini cu Aggeu: datarea profețiilor în anii 520-518 î.H. (profețiile lui Aggeu se plasează explicit în anul 520 î.H.), locul important pe care îl ocupă Zorobabel și Iosua/Iisus, tema centrală a reconstruirii Templului din Ierusalim.

Partea a doua a Cărții lui Zaharia, cunoscută în general sub numele de Deutero-Zaharia (9–14), se diferențiază clar de Cartea lui Aggeu: nu se mai întâlnesc nici datări, nici menționări explicite ale lui Iosua sau Zorobabel, și nici o aluzie la reconstruirea Templului. Deutero-Zaharia se deosebește, în egală măsură, și de prima parte a cărții prin faptul că nu mai conține viziuni, ci este un ansamblu compozit de profeții și discursuri predominant enigmatice; tematica lor variază: nimicirea neamurilor, sosirea regelui care salvează Ierusalimul, izbăvirea lui Israel, întărirea casei lui Iuda, mânia lui Dumnezeu împotriva păstorilor răi și vestirea zilelor Domnului, cu amenințări de distrugere și făgăduințe de biruință pentru neamuri și pentru Iuda.

II. Cum apare profetul Zaharia în Biblie

Numele „Zaharia” (gr. Ζαχαρίας, ebr. *z^ekhar^eyāh*) apare de mai multe ori în carte, fiind de două ori însoțit de patronimicul „[fiul] lui lui Barachias, fiul lui Addo” (LXX), în Zah. 1,1.7; numele lipsește însă cu totul în capitolele 9–14. Ca și în cazul profeților Avacum și Aggeu, textul biblic îl indică pe Zaharia ca profet (Zah. 1,1.7) și îl numește de mai multe ori în Cărțile lui Ezdra (TM Ezr. 5,1 și 6,14; LXX 1Ezr. 6,1 și 7,3; 2Ezr. 5,1 și 6,14), alături de profetul Aggeu, ca pe unul dintre cei care au îndemnat, prin profețiile lor, la reconstruirea Templului. Există și alte personaje biblice care poartă acest nume (comun, de altfel), care înseamnă „YHWH și-a amintit”; printre ele se numără, în 2Rg. 15,8.11, un rege al lui Israel; în 1Par. 9,21, un paznic al Cortului; în Lc. 1,5, tatăl lui Ioan Botezătorul; în TM este, în plus, numele preotului care a fost lapidat în timpul regelui Ioas (2Par. 24,20), numit, în LXX, Azarias și care apare ca Zaharia, fiul lui Barachias, în Mt. 23,35, printr-o confuzie fie cu un omonim menționat în Is. 8,2 LXX, fie cu autorul cărții de față. Această echivalare eronată între Zaharia, fiul lui Addo și profetul martir se regăsește și în Targumul la Plângeri (v. 2,20). Tradiția grecească, în unele manuscrise ale Psalmilor, îl indică drept poet și îi atribuie aceiași psalmi ca și lui Aggeu (precum și Ps. 137 și 138 LXX). Spre deosebire de tatăl (sau bunicul) său, Addo (care, după Nehemia 12,16 TM, este

preot), Zaharia nu este niciodată desemnat ca preot, chiar dacă misiunea sau preocupările lui par să-l apropie de statutul de sacerdot al Templului.

În *Vitae prophetarum*, scrierea populară iudeo-elenistică, transmisă numai prin manuscrise creștine, Zaharia este prezentat ca un profet originar din Caldeea, care îi vestește lui Iozadak că fiul lui urma să ajungă preot în Ierusalim și rostește o binecuvântare asupra lui Șealtiel pentru fiul acestuia, Zorobabel. Tot el vestește victoria lui Cyrus și restaurarea cultului la Ierusalim; profețiile lui pentru Ierusalim, precizează textul, se întemeiază pe viziunile pe care le-a avut la sfârșitul neamurilor, la Israel, la Templu, la profeții și preoții delăsători. Ar fi murit la o vârstă înaintată; a fost înmormântat lângă Aggeu.

Serge Frolov² propune o lectură integrată a Cărții canonice a lui Zaharia cu scopul de a extrage informații referitoare la identitatea vocilor care se fac auzite aici. Abordând textul fără a-și forma dinainte o opinie asupra autorilor, Frolov ajunge la concluzia că este plauzibilă interpretarea cărții ca o compoziție complexă, dar unitară, în care se pot distinge două personaje auctoriale: Zaharia (în vv. 1,2-6; 1,8-6,15; 7,9-8,17) și un profet anonim identificat ca narator al cărții (în vv. 1,1; 7,1-8; 8,18-14,21). Acest tipar alcătuit din două elemente conferă autoritate mesajului inovator al naratorului din vv. 8,20-14,21, prin plasarea într-un context de dialog inițiat de Zaharia și corelat cu afirmația că Templul din Ierusalim va fi în cele din urmă reconstruit.

III. Compoziția Cărții lui Zaharia

Cartea lui Zaharia este împărțită, în mod tradițional, în două segmente: Proto-Zaharia (capitolele 1-8) și Deutero-Zaharia (capitolele 9-14). Criteriile care stau la baza acestei împărțiri sunt variate. În primul rând, raportările cronologice diferă: primele opt capitole sunt în mod explicit plasate în timpul domniei lui Darius, în vreme ce ultimele șase capitole nu includ nici o indicație cronologică, fiind greu de datat. Temele abordate în cele două segmente, precum și stilul sunt diferite: relatarea viziunilor nocturne, referirile la Zorobabel și Iosua/Ișus, oracolele profetice, unele teme prezente și

2. S. Frolov, „Is the Narrator also Among the Prophets? Reading Zechariah Without Pre-suppositions”, *Biblical Interpretation. A Journal of Contemporary Approaches* 13 (1), 2005, 13 sqq.

În Cartea lui Aggeu (cum este cea a reconstruirii Templului), tonul general de pace – toate caracterizează prima parte (Proto-Zaharia). Deutero-Zaharia, în schimb, este mai poetică, mai obscură, fiind alcătuită din materiale diverse, care pot reprezenta uneori împrumuturi din alte scrieri biblice, cum ar fi Profeții mari, Psalmii sau Deuteronomul; acest segment insistă asupra războaielor lui *YHWH* împotriva neamurilor și împotriva Ierusalimului, făgăduind totuși eliberarea și mântuirea Ierusalimului, încheindu-se prin suirea tuturor neamurilor la Ierusalim pentru a-L sărbători pe *YHWH* ca rege. În pofida acestor diferențe, cele două părți au și puncte comune: punerea în valoare a Sionului/Ierusalimului; perspective universaliste.

IV. Datarea cărții

Indicațiile cronologice din prima parte a cărții (1,1.7 și 7,1) permit datarea cu precizie a mesajului divin adresat profetului Zaharia: într-un răstimp cuprins între a opta lună din anul al doilea al domniei lui Darius și a patra zi a lunii a noua dintr-al patrulea an al lui Darius, adică între 520 și 518 î.Hr. – în mare, vremea profețiilor lui Aggeu. Precizia cronologică din segmentul Proto-Zaharia nu se mai regăsește în Deutero-Zaharia. Pentru Deutero-Zaharia, specialiștii au propus cronologii foarte diferite, care se întind pe sute de ani, din secolul al VIII-lea până într-al II-lea î.H. Pentru nici o altă carte biblică nu a existat un asemenea interval. Mult timp, exegeții au plasat segmentul capitolelor 9–14 înainte de exil, în secolul al VIII-lea, într-o epocă în care autorul ar fi fost contemporan cu profeții Osea și Isaia. Cum Evanghelia după Matei, în v. 27,9, atribuie pasajul Zah. 11,12-13 profetului Ieremia, iar celebrarea sărbătorii Sukkōth, menționată în Zah. 14, este posterioară reformei lui Iosias, din 622 î.H., alții au plasat compoziția cap. 9–14 în secolul al VII-lea. Respingerea datării preexilice de către alți cercetători se întemeiază cu precădere pe v. 9,13, unde sunt menționați grecii; ei plasează Deutero-Zaharia fie în vremea campaniei lui Alexandru cel Mare în Egipt (332 î.H.), fie în vremea luptelor conduse de Macabei împotriva lui Antiochos al IV-lea, în 167 î.H. Este dificilă alegerea uneia sau alteia dintre aceste datări, rămânând sigură doar interpretarea segmentului Zah. 9–14 ca o colecție de materiale de origini diferite, datând din epoci diferite.

V. Problemele istorice puse de personajele cărții

Personajele de primă mărime indicate ca destinatari ai mesajelor, alături de popor, și anume Zorobabel și Iosua/Iisus, ocupă un loc central în prima parte a cărții. Există trei pasaje în textul viziunilor lui Zaharia în care sunt menționați Zorobabel și Iisus: Zah. 3,1-10; 4,6-10 și 6,9-15. În vv. 3,1.3.6.8.9 este indicată explicit funcția sacerdotală a lui Iisus, purificat și înveșmântat ca mare preot; în v. 6,11 i se pune chiar pe creștet o cunună. În vv. 4,6.7.9.10 se află în prim-plan Zorobabel, în calitate de constructor al Templului.

Dar în aceste capitole, fără menționări explicite, există o serie de indicii care stârnesc nedumeriri. În v. 3,8 este vorba despre sosirea unui personaj numit „Vlăstarul” (ebr. *šmah*), care poate fi chiar Zorobabel (*vide* Zah. 6,12 și Agg. 2,20-23); dacă această identificare este corectă, Zorobabel, personajul responsabil pentru reconstrucția Templului, având prerogative cvasiregale (*vide* Zah. 6,4.6-10), chiar dacă nu îi este niciodată recunoscut statutul regal, pare situat mai presus decât marele preot. Pentru unii exegeți însă, numele „Vlăstarul” nu trimite la dinastia davidică al cărei moștenitor era Zorobabel, ci la Iisus/Iosua (vv. 3,8; 6,12); din perspectiva acestei interpretări, figura regală ar fi fost oarecum eliminată în favoarea figurii sacerdotale.

Alte indicii sugerează totuși mai degrabă o putere bicefală, reprezentată de un conducător religios și unul civil: viziunea sfeșnicului cu două ramuri de măslin și a celor doi „unși”, din vv. 4,3.14, sau vestirea Vlăstarului care va domni pe tron, avându-l pe preot de-a dreapta sa (în vv. 6,12-13). Dincolo de toate aceste echivalări de persoane, rămâne întrebarea fundamentală: ce înseamnă exact apelativul „Vlăstarul”? Este oare un nume propriu; îl desemnează pe moștenitorul regal, din neamul lui David; sau este titlul ereditar atribuit marelui preot din neamul lui Sadoc/Țadhoq? Este titlul unui Mesia, căruia textul Cărții lui Zaharia nu-i precizează identitatea, dar care poate fi regele așteptat, Zorobabel; sau marele preot Iisus/Iosua care, la întoarcerea din exil, ajunge singurul conducător al comunității? Cum în vremea aceea nu mai exista rege – nici Zorobabel, nici vreun alt descendent al lui David – care să-și exercite puterea la Ierusalim (de vreme ce Iudeea, sub perși, nu mai era un regat, ci o provincie), Mesia putea fi „Vlăstarul”, care îmbina în sine attributele de rege și de preot.

Originea unor interogații de acest tip se află cu precădere în Zah. 6,11-13, unde forma de plural „cununi” contrastează cu referirea la o singură

persoană, Iisus/Iosua, iar apoi este vorba de armonia între două personaje, ca în final să fie numit numai preotul; pasajul obscur a atras, așa cum se întâmplă adesea, diverse emendări: fie prin transformarea pluralului în singular („cunună”), fie presupunând că la v. 6,11 a fost inițial vorba de Zorobabel, iar după dispariția acestuia, un redactor l-ar fi înlocuit prin marele preot, asupra căruia ajunseseră să se concentreze așteptările mesianice.

Nici Zorobabel, nici Iisus/Iosua nu mai sunt menționați în pasajul 1Ezr. 6,15-17, unde se vorbește de încheierea lucrărilor la Templu și de sfințirea lui. Această absență poate fi interpretată în mai multe feluri: este posibil ca autoritățile Imperiului pers să-l fi îndepărtat pe Zorobabel, sub pretext că ar fi încercat restaurarea monarhiei; sau ca atât Zorobabel, cât și Iisus să fi fost demiși din funcțiile lor, din pricina unor încercări de răzvrătire sau a unor pretenții mesianice.

Spre deosebire de eforturile de identificare a contextului istoric în care se plasează personajele cărții, unii exegeți, precum Paul D. Hanson³, interpretează parțial sau total partea a doua a cărții în cheie apocaliptică. Articolul lui Hanson consideră cap. 9 din Zaharia drept material semnificativ pentru apariția eshatologiei apocaliptice, cu rădăcini în profeția clasică. Imnul „războinicului divin” are ca fundal o tradiție de dată foarte veche, cea a regatului ideal pe care *YHWH* i l-a promis lui Israel ca moștenire. Realitățile istorice au făcut ca acest regat să nu poată ființa; în secolul al VI-lea însă⁴, o serie de profeți reiau vechile tradiții și le pun în relație cu realitățile istorice din vremea lor. Interpretarea pe care o propune Hanson pentru Zah. 9,1-7 este că ar fi o primă strofă dintr-un imn eshatologic care anticipează victoria lui *YHWH*. *YHWH* este portretizat ca războinicul divin venind din miazănoapte și cucerindu-și un regat: regatul este un Israel ideal, în care sunt cuprinse Sidonul, Tyrul, precum și cetățile filistine. Imagistica este a unui război cosmic, în care *YHWH* își nimicește dușmanii prin foc și pustiște cetățile (*vide* și Ex. 15,14-16).

VI. Ierusalimul, Iuda și Israel

Din întreaga colecție a celor Doisprezece Profeți, în cartea de față numele Ierusalimului apare cu cea mai mare frecvență: de 41 de ori. Cetatea apare

3. P.D. Hanson, „Zechariah 9 and the Recapitulation of an Ancient Ritual Pattern”, *Journal of Biblical Literature* 92 (1), 1973, pp. 37 *sqq.*

4. *Ibidem*, p. 50.

și sub numele său arhaic și metonimic, Sion (de opt ori). Rolul politic pe care l-a jucat sau urmează să îl joace este abia evocat (vv. 2,8; 7,7; 8,4); accentul cade în mod evident pe rolul religios, într-o terminologie deuteronomistă: iubit cu gelozie de *YHWH* (vv. 1,14; 8,2), Ierusalimul a fost ales de El (v. 3,2) și urmează să fie ales (vv. 1,17; 2,16). Nici un profet preexilic nu vorbește explicit de această alegere a Ierusalimului. Cetatea este, deopotrivă, locul prezenței lui *YHWH* (vv. 2,9.14; 8,3; *vide* și Deut. 12,5.11 etc.) precum și locul de obârșie al lui Mesia davidic (v. 9,9). Zaharia oferă, și aici, o mărturie singulară: numai la el apare Ierusalimul/Sion în acest context mesianic; nici un alt profet nu-l include explicit în vestirea unui Mesia pe linie davidică (Am. 9,11; Is. 9,6; 11,1; Mich. 5,1). Ierusalimul urmează să devină locul de adunare a neamurilor, unde toți se vor simți în siguranță (vv. 2,15; 14,11.16), într-o perspectivă universalistă și eshatologică.

Numele „Iuda” apare de 22 de ori în Zaharia; este utilizat și în expresia „orașele lui Iuda”, alături de capitala Ierusalim, pentru a desemna întregul regat. Mai apare de câteva ori și în paralel cu Israel (numit de șase ori în Zaharia), adesea sub numele „casa lui Iuda” (v. 8,13) alături de „casa lui Israel” (v. 8,15), sau „casa lui Iosif” (v. 10,6), sau singur (v. 12,4), ca desemnare a întregului popor căruia *YHWH* îi promite bunăvoința Sa. O situație aparte este cea din v. 12,2, unde se poate detecta o opoziție între Iuda și Ierusalim (în mod excepțional, LXX are aici „Iudeea”).

VII. Speciile literare în Cartea lui Zaharia

Viziunile sunt relatate de profetul Zaharia la persoana întâi, într-o dispunere simetrică față de imaginea centrală a sfeșnicului și a măslinilor. Pasajele sunt caracterizate lexical, în ebraică și în greacă, de formule narative de tipul „am avut o viziune” (vv. 1,8; 4,2), „am văzut” (vv. 2,1; 5,1; 6,1), „mi-am ridicat ochii” (v. 2,1.5) etc.; viziunea este adeseori introdusă prin termenul specific începutului de relatare: „iată”, gr. ἰδοὺ (vv. 1,8; 2,1; 4,2; 5,1.7; 6,1).

Oracolele. Relatarea viziunilor din Proto-Zaharia este urmată de cuvintele Domnului (introduse în textul grecesc prin formula „a fost cuvântul Domnului”, în vv. 7,1.4.8; 8,1.18). Succesiunea de mesaje divine este în unele cazuri densă, așa cum se întâmplă în cap. 8, unde se află șapte mesaje divine (vv. 8,2.3.4-5.6.7-8.9-13.13-17).

În Deutero-Zaharia, textul e organizat în două secvențe de mesaje, care încep în v. 9,1 și în v. 12,1 prin formula „însărcinarea cuvântului Domnului” (gr. λήμματα λόγου κυρίου), întâlnită și în Mal. 1,1. Segmentul secund al

Cărții lui Zaharia are ca trăsătură dominantă prezența numeroaselor ecouri ale altor pasaje biblice, cu precădere din cărțile Profetilor mari (situație absentă în Proto-Zaharia). Printre altele, motivul păstorilor (Zah. 10,3; 11.5.15; 13,7) reprezintă un punct comun cu Ieremia și Iezechiel; „Ziua Domnului” (vv. 12,3.4.6.8.9.11; 13,1.2.4 etc.) apare și în Amos, Sophonia și Ioel. În sfârșit, propriu lui Deutero-Zaharia este un anume caracter apocaliptic, în sensul că vestește biruința finală a lui Dumnezeu la capătul unui război sfânt ce implică întregul cosmos, urmat de adunarea universală a popoarelor.

Îngerul este un personaj constant în Cartea lui Zaharia, apărând încă de la prima viziune a acestuia, cea a călărețului (Zah. 1,9.13.14.17). El este descris ca „solul/îngerul care-mi vorbea”, ebr. *hammaš 'ākh haddōbhēr bī*: expresia ebraică, obscură, a fost calchiată în limba greacă, prin recurgerea la prepoziția ἐν „în”, care menține incertitudinea semantică a expresiei (gr. ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί), putând fi înțeleasă ca referire la un înger care vorbește înăuntrul profetului, în sens locativ, sau prin intermediul profetului, în sens instrumental.

Un alt înger prezent în Zaharia și care, cu certitudine, nu se confundă cu cel din vv. 1,9 *e.a.*, este indicat în vv. 1,11.12: acestui „înger al Domnului” îi răspunde cel ce merge pe tot pământul. Este mai puțin certă echivalarea acestui mesager cu călărețul din vv. 1,8.11; el este însă mesagerul în fața căruia stă Iosua/Iisus (vv. 3,1.3.6.7).

Diferit de aceștia poate fi îngerul din vv. 2,7-8 și care primește porunca de a fugi la tânăr.

Spre deosebire de prima parte a cărții, în Deutero-Zaharia apare numai îngerul Domnului, în v. 12,8. Îngerul, ca mesager menit să le comunice oamenilor hotărârile divine, poate reprezenta o modalitate de a conecta prima parte a Cărții lui Zaharia la genul apocaliptic, în sensul definirii apocalipsei ca dezvăluire a evenimentelor prezente, trecute sau viitoare, în termeni simbolici, sub forma unor viziuni interpretate adesea cu ajutorul unui înger.

Amenințările profetice. În stilul marilor culegeri profetice, Cartea lui Zaharia conține o serie de amenințări la adresa Ierusalimului, a lui Iuda și Israel, precum și împotriva neamurilor, urmate însă de făgăduințe de salvare. Succesiunea de blesteme și binecuvântări acoperă prima parte a cărții; *e.g.* capitolele 3 și 4 conțin numai promisiuni favorabile, făcute lui Iisus și Zorobabel, în vreme ce următoarea viziune (v. 5,4) vestește pedepsirea hoțului și sperjurului. Capitolul 6 revine asupra mâniei Domnului împotriva

poporului Său și vestește împrăștierea prin lume. Capitolul 8 este alcătuit dintr-o suită de făgăduințe: întoarcerea Domnului în Sion (v. 8,3), siguranța și fericirea pentru Ierusalim (v. 8,4), sfârșitul risipirii prin lume și reunirea la Ierusalim (vv. 8,7-8), vremuri de pace, belșug și binecuvântare pentru Israel (vv. 8,13-15) și, într-o perspectivă universalistă, vestea că vor sosi neamuri străine la Ierusalim, mărturisindu-și credința față de Dumnezeu (vv. 8,20-23).

În ansamblu, dincolo de evocarea exilului pentru Israel și a mâniei divine împotriva neamurilor, prima parte a cărții are o atmosferă de pace, de fericire și de făgăduințe universaliste. Dimpotrivă, în Deutero-Zaharia motivul dominant este al războiului sfânt purtat fie împotriva neamurilor păgâne, fie împotriva Ierusalimului, abia estompat de mesajul încurajator al sosirii regelui mesianic, din Zah. 9,9, și al izbânzii eshatologice simbolizate de sărbătoarea celebrată de toate neamurile, din Zah. 14.

VIII. Zaharia: textul grecesc și textul masoretic

Traducerea grecească a Cărții lui Zaharia prezintă același grad de fidelitate față de originalul ebraic ca și celelalte Cărți din colecția Celor Doisprezece. Traducerea grecească păstrează ordinea cuvintelor, numărul frazelor; cu toate acestea nu se poate vorbi de corespondență desăvârșită cu textul masoretic. Există plusuri și minusuri față de textul ebraic, sau divergențe de altă natură, care sunt semnalate în note.

Colecția celor Doisprezece Profeți conține, în traducerea în limba greacă, un număr ridicat de ocurențe (55) ale termenului παντοκράτωρ „atotputernic”, ce echivalează ebraicul *ʿbha'ôth* „al oștirilor”; termenul apare ca „plus” de numai patru ori în Zaharia (vv. 1,13; 8,17; 12,4; 14,20); la acestea se adaugă două substituiri ale termenului παντοκράτωρ (în v. 9,14 pentru tetragrama *YHWH*, și în v. 11,4 pentru „Dumnezeul meu”) și o absență (în Zah. 7,4).

Alte „plusuri” ale traducerii grecești sunt în general explicabile prin armonizări, fie cu pasaje anterioare din această carte, fie cu alte pasaje biblice; e.g. vv. 1,2 (unde „mare” se poate datora influenței v. 7,12); 1,17 (segmentul de la începutul versetului, „îngerul care-mi vorbea”, absent în TM, este o reluare a v. 9,14); 2,2 (adresarea „stăpâne”, fără echivalent în TM, este o armonizare cu vv. 1,9 și 4,4); 2,4 (precizarea „patru”, absentă în TM, se datorează v. 2,1); 6,5 (cuvintele „care-mi vorbea”, absente în TM,

au fost adăugate prin armonizare cu v. 4); 10,1 (expresia „ploaie la vreme, timpurie și târzie” este o armonizare cu Deut. 11,14).

Dimpotrivă, textul grecesc înregistrează „minusuri” față de cel ebraic în câteva pasaje, e.g.: vv. 1,3 (lipsește segmentul „profeția lui *YHWH* al oștirilor”); 1,19 (TM are în plus, pe lângă, „Ierusalim”, și „Iuda și Israel”); 1,4 și 5,5 (traducerea grecească nu oferă un echivalent al particulei ebraice *nā*’); 9,15 (lipsește un fragment din TM: „precum colțurile de la altar”).

Nu toate divergențele dintre textul grecesc și cel ebraic pot fi explicate logic. În unele cazuri se poate presupune o lectură a textului ebraic diferită de cea adoptată în TM, fără ca acest lucru să implice prezența un substrat ebraic diferit de cel care ne este cunoscut; deosebiri sunt uneori generate de o confuzie de literă, de citirea unei consoane în locul alteia sau de o separare în cuvinte diferită; confruntarea cu termeni rari sau cu sens nesigur, prezența unor pasaje cu sens obscur sau surprinzător pot provoca de asemenea alterări ale textului la traducere, în sensul unei simplificări sau a unei lecturi care să reflecte ce a înțeles traducătorul din textul pe care îl avea în față. În linii mari, divergențele calitative (explicabile cel puțin în parte) intră în șase categorii de distanțare a LXX față de TM:

1. citirea diferită a unor consoane, e.g. vv. 2,4 („să [le] ascută”, față de TM „să le înspăimânte”, prin citirea unui *heth* în loc de *he*, apoi *reš* în loc de *daleth*); 9,10 („și [va fi] belșug și pace”, față de TM „și va proclama pacea”, prin citirea probabilă a unui *reš* în loc de *daleth*);
2. citirea unor forme divergente față de TM (în mod deliberat sau involuntar, ca urmare a omofoniei sau a proximității termenilor), e.g. vv. 1,8 („între cei doi munți umbroși”, față de TM „[tufișuri] de mirt care sunt în abis”, prin citirea unui alt substantiv ebraic și a unei alte rădăcini); 3,9 („Eu sap o groapă”, față de TM „voi grava gravura ei”, prin lectura unor rădăcini omofone); 5,1 („o seceră zburătoare”, față de TM „un sul zburător”, printr-o confuzie a două forme apropiate);
3. împărțiri diferite în cuvinte ale unui text în *scriptio continua*: v. 11,11 („canaaneii oile”, față de TM „cei săraci din turmă”);
4. atribuirea de sensuri eronate unor cuvinte ebraice rare sau incerte, e.g. vv. 7,12 („inima... nesupusă”, față de TM „inima de diamant”); 12,6 („un tăciune aprins”, față de TM „un vas de foc”);
5. renunțarea la metaforele din textul ebraic sau schimbarea lor, e.g. vv. 4,7 („Cine ești tu... ca să-ți meargă bine?”, față de TM „Cine ești tu... ca o câmpie?”); 9,1 („căci Domnul îi supraveghează pe oameni”, față de TM „la *YHWH* ochiul omului”);

6. traduceri inverse, e.g. vv. 2,10 („căci din cele patru vânturi ale cerului vă voi aduna”, față de TM „ca în patru vânturi vă voi risipi”); 13,4 („și se vor îmbrăca în piele cu păr”, față de „nu se vor îmbrăca în mantie de păr”);
7. divergența de număr (singular/plural), e.g. vv. 11,5 („ne-am îmbogățit”, față de TM „m-am îmbogățit”); 13,7 („asupra păstorilor Mei”, față de TM „împotriva păstorului meu”); 14,1 („zilele Domnului”, față de TM „ziua lui YHWH”).

IX. Cartea lui Zaharia în tradiția iudaică

Cartea lui Zaharia furnizează opt pasaje care sunt folosite ca *haphtharoth* (texte selectate din cărțile Profeților pentru a fi citite public în sinagogă după citirea Torei, în fiecare sâmbătă, precum și la sărbători), conexiunea cu textul din Torah făcându-se printr-un cuvânt comun celor două pasaje: Zah. 10,6–11,7 (sau 10,6–12), după Seder Gen. 46,28 (cuvântul comun este numele propriu „Iosif”); 14,1–11, după Seder Gen. 49,27 (cuvântul comun este „zi”); 14,7 *sq.*, după Seder Ex. 12,29 (cuvântul comun este „noapte”); 5,3–6,14, după Seder Lev. 5,1 (tema păcatelor); 4,2 *sq.*, după Seder Num. 8,1 (tema sfeșnicului); 8,16 *sq.*, după Seder Deut. 1,1 *sq.* (ambele pasaje încep cu expresia „iată cuvintele”); 14,9 *sq.*, după Seder Deut. 6,4 (cuvântul comun este „unic”); 13,5 *sq.*, după Seder Deut. 13,2 (tema profetului mincinos).

Întreg capitolul 14 din Zaharia constituie lectura profetică pentru prima zi a Sărbătorii Corturilor, împreună cu textele fondatoare din Lev. 22,26–23,44 și Num. 29,12–16 (*cf. Meg. 31a*), iar Zah. 2,14–4,7 este *haphtarah* pentru primul sabat din cadrul sărbătorii Hanuka (*cf. Yem. 4,9*).

X. Receptarea Cărții lui Zaharia în Antichitatea creștină

De la apariția creștinismului, Cartea lui Zaharia este unul dintre textele profetice care au oferit din plin material de analiză, fiind dezbătută în legătură cu identificarea lui Mesia: un rege pe care Domnul i l-a făgăduit Ierusalimului, care se va dezvălui într-o zi anume. După moartea lui Iisus, din momentul în care redactorii evangheliilor au introdus în textele lor versete extrase din Cartea lui Zaharia, comentatorii au fost nevoiți să intre în această dezbateră și să ofere răspunsuri. În interpretarea lor, Iisus a

împlinit făgăduințele, fiind mântuitorul anunțat de textul profetic. După Noul Testament, creștinii au citit întreaga Carte a lui Zaharia ca o vestire a lui Hristos și a misiunii Lui.

Dintre Părinții greci, numai Theodor al Mopsuestiei interpretează profețiile din perspectiva istoriei poporului evreu, ca o dezvăluire (ἀποκάλυψις) a ceea ce se petrece în Ierusalim după întoarcerea din exilul babilonian. Lectura celorlalți Părinți este centrată însă pe Hristos, pe care profetul îl vestește, ca desfășurare a vieții și ca misiune. Ei se opresc prea puțin asupra muștrărilor pentru păstorii cei răi, asupra amenințărilor de nimicire a Ierusalimului și, în general, asupra istoriei poporului evreu mai înainte de venirea lui Iisus; în schimb, se apleacă atent asupra motivului reconstrucției Templului și al bunăstării făgăduite Ierusalimului, pentru că, în interpretarea lor, Ierusalimul prefigurează Biserica lui Hristos. Ei acordă de asemenea importanță făgăduinței de adunare a neamurilor, deoarece creștinii înșiși sunt „neamurile” adunate pentru a intra în „poporul Domnului”. Ceea ce profetul vestise că se va întâmpla „într-o zi”, pentru ei este deja fapt împlinit, odată cu patimile, moartea și învierea lui Hristos; Biserica, noul Ierusalim, este de-acum locul prezenței lui Dumnezeu, în așteptarea păcii depline și a sărbătorii Ierusalimului ceresc, în gloria regatului universal și veșnic al lui Dumnezeu.

Receptarea Cărții lui Zaharia în Noul Testament și de către Părinții greci se face pornindu-se de la traducerea grecească; acest punct de pornire nu anulează nicidecum dezbaterile legate de textul ebraic. Textul grecesc folosit ca bază de analiză este cel al Septuagintei, prin care trebuie să se înțeleagă în acest caz un text în parte revizuit, cu precădere datorită lui Aquila și Theodotion; textul a suferit în continuare diferite modificări și copieri ale manuscriselor utilizate într-un loc sau altul, cu inevitabile erori de transmitere de la model la copie. După clasamentele stabilite de editori, se disting două tipuri principale, unul alexandrin, altul antiohian, fără ca această diferențiere să permită identificarea certă a tipului de text la care au recurs unul sau altul dintre Părinți, într-o pasaj sau altul în care au dat un citat din Zaharia. Se poate constata de fapt o mare fluiditate textuală a versetelor din Zaharia, fie că este vorba de comentarii care urmează pas cu pas cartea sau de citate izolate. Această fluiditate reprezintă prin ea însăși o marcă a uzurii textului, într-o utilizare continuă. La aceasta se adaugă practica mixajului, care constă în alcătuirea unui citat din părți de versete provenite din cărți profetice distincte. Un verset poate suferi modificări

majore în parcursul său de la originalul ebraic la traducerea în limba greacă și la utilizarea unor variante de către redactorii creștini, fiecare dintre modificările suferite căpătând profunzime pentru comentatorul său, prin identificarea unor sensuri proprii. Variantele de text nu sunt simple indicii ale istoriei manuscrise, ci devin argumente în comentarii, dobândind în felul acesta statut de bază de interpretare și, în ultimă instanță, statut de „autenticitate”.

Cuvintele, expresiile și motivele religioase din Cartea profetului Zaharia au alimentat din plin literatura creștină antică; aceste preluări se înscriu în trei mari domenii:

1. Părinții au adunat din textul Cărții lui Zaharia nume pe care le-au considerat titluri ale lui Hristos: nume de obiecte încărcate cu semnificații simbolice („vlăstar”, „sfeșnic”, „piatră” etc.) sau nume de personaje considerate prefigurări ale lui Iisus („îngerul/mesagerul Domnului”, „marele preot Iosua”, „păstor”, „rege”). Aceste apelative pun în evidență fațete diferite ale misiunii lui Hristos. Eusebiu al Cezareei spune că aceste nume sunt „semne” date de scrierile profetice ale evreilor (σημεῖα, *Demonstrația evanghelică* VIII, prolog, p. 349, 3 și 15 *e.a.*) care, dincolo de obiectul sau persoana istorică pe care le desemnează, se referă la „misterul lui Hristos”.

2. Părinții au păstrat din Zaharia versete pe care le-au folosit pentru o argumentație polemică, apologetică și pentru a propovădui credința creștină: versete întregi sau versete restrânse, izolate sau grupate, puteau fi găsite din abundență încă în Noul Testament și în cele mai vechi texte creștine; sunt frecvente la Părinții apologeți (Iustin, Irineu, Eusebiu al Cezareei), iar utilizarea lor se perpetuează în tradiția patristică. Sub numele de „mărturii” (*testimonia*), ele au fost grupate în culegeri, cu rolul de a atesta autenticitatea credinței în Iisus Hristos.

3⁵. În prefața propriului său comentariu la Zaharia, Ieronim citează contribuțiile lui Hippolit și Origen, pe care le cunoștea și din care s-a inspirat. De asemenea, în peregrinările sale egiptene, genialul traducător al Bibliei l-a întâlnit pe Didymos cel Orb, călugăr învățat din Alexandria. Din comentariul lui Hippolit nu ne-a rămas, din păcate, nimic: doar umbre în scrierea omonimă a lui Ieronim. La fel s-a întâmplat și cu exegeza lui Origen. Acesta comentase doar primele șase capitole din Zaharia, iar ecouri

5. Textul de la punctul 3 îi aparține lui Cristian Bădiliță.

ale interpretărilor sale pot fi regăsite la Theodor al Mopsuestiei. Totuși, există numeroase referiri la Zaharia în alte scrieri origeniene. Puțin după jumătatea secolului al IV-lea, Efrem redactează un comentariu la Zaharia în siriacă, probabil netradus în greacă. Nici Didymos, nici Ieronim nu par să-l cunoască. O traducere latină a fost realizată, în secolul al XVIII-lea, de către Pierre Moubarak (publicată în *Opera omnia* ale Părintelui siriacă, Roma, 1750). Deși propune o interpretare alegoric-spirituală, Efrem este mult mai scurt, mai precis și mai direct decât Didymos. Comentariul său aduce, pe alocuri, cu o înșiruire de scholii lămuritoare la textul profetului. De la Theodor al Mopsuestiei și de la Didymos cel Orb ni s-au păstrat două ample scrieri *In Zacchariam*, în două stiluri și după două metode exegetice aproape opuse. Theodor practică o lectură istorică și filologică destul de seacă a Vechiului Testament, în vreme ce Didymos alegorizează pasionant, în nota tradiției origeniene. Din pricina învecinării cu Origen, Didymos a intrat într-un con de umbră imediat după moartea sa (398). După condamnarea origenismului, în 553, scrierile sale fie au fost distruse, fie n-au mai fost copiate. Comentariul la Zaharia dispăruse, și el, „în neant”. În august 1941, pe când lucrau pe o faleză aflată la vreo doisprezece kilometri sud de Cairo, câțiva muncitori egipteni au descoperit un depozit de papire (însușind aproximativ 2.500 de pagini), unele dintre aceste papire conținând mai multe cărți ale lui Didymos (*Comentariu la Geneză*, *Comentariu la Iov*, *Comentariu la Ecleeziast* etc.). Datorită acestei descoperiri de la Tura dispunem și de textul, aproape integral, al importantului *Comentariu la Zaharia* (editat, comentat și tradus de părintele Louis Doutreleau, în colecția *Sources chrétiennes*, încă din 1962). Cum menționam la început, Ieronim a cunoscut scrierea învățătorului său alexandrin, din care se inspiră, în ciuda poziției sale declarat antiorigeniste. Este și cazul lui Theodoret al Cyrului, autorul unui comentariu sistematic la cei Doisprezece Profeți, între care și *In Zacchariam*. Comentariul lui Theodoret datează din al doilea sfert al secolului al V-lea, dar se inspiră pe alocuri din exegeza didymiană. În mod paradoxal, nu același este cazul unui compatriot al lui Didymos cel Orb, Chiril al Alexandriei. Comentariul său la Zaharia nu „se atinge” aproape deloc cu al monahului origenian. Probabil Chiril îl citise, dar, îmbibat de bine cunoscuta lui aroganță episcopală, a decis să-l ocolească în mod deliberat.



Cartea profetului Zaharia rămâne textul din colecția celor Doisprezece Profeți cel mai des citat sau vizat în Noul Testament⁶. În Apocalipsă există douăzeci și trei de aluzii la Zaharia, iar în Evanghelii, douăsprezece. Comentatorii moderni pun în lumină faptul că natura specială a mesianismului acestei cărți constă în identificarea lui Mesia cu un personaj sărac, fapt ce-ar explica proeminența cărții în Noul Testament. Evreii și creștinii au folosit din plin textul din Zaharia pentru a-și susține – și unii, și alții – punctul de vedere asupra speranței mesianice⁷.

6. Vide Thomas C. Oden (ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture: „Old Testament”*, XIV: *The Twelve Prophets*, InterVarsity, Downers Grover, 2003, p. 230.

7. Pe larg despre temele preluate de Părinți din Cartea lui Zaharia, precum și despre versetele utilizate în diferite culegeri de *testimonia*, în Introducerea volumului din *La Bible d’Alexandrie*. În notele traducerii noastre se vor menționa principalele texte.

MALACHIA

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR
Introducere și note de OTNIEL VEREȘ

Introducere la Malachia

Malachia este a douăsprezecea și ultima carte a Profetilor Mici. Este un text care prezintă dificultăți în ce privește autorul și datarea. Chiar modul în care conținutul acestei cărți a ajuns să se constituie în a douăsprezecea carte a canonului a fost o problemă disputată, datorită expresiei din primul verset, *maššā' dh^ebhar-YHWH...* „Prevestire a cuvântului Domnului...”, expresie care apare doar de trei ori în VT (celelalte două ocurențe sunt în Zah. 9,1 – vezi nota; 12,1). Aceasta i-a determinat pe unii comentatori să considere că un editor va fi luat cele trei oracole anonime și le va fi așezat la sfârșitul canonului VT, pentru ca apoi, în decursul istoriei transiterii textului, primele două să fie atașate Cărții lui Zaharia, iar ultimul să devină o carte independentă, Malachia. Totuși, nu se poate trage o astfel de concluzie doar pe acest considerent, așa cum au arătat mai mulți comentatori.

I. Profetul

Nu există decât foarte puține date despre autor, în afara celor care se pot deduce din cartea însăși. Profetul e menționat în *Viețile profeților*, o colecție de tradiții iudaice din secolul al IV-lea d.H., unde se spune că s-ar fi născut în Sophah (o localitate de altfel necunoscută), după exil. Conform cu Haggadah, autorul cărții este Malachia, ultimul dintre profeți: unii l-au identificat cu Ezdra sau cu Mordehai, totuși înțelepții au afirmat că Malachia este numele lui real. În introducerea *Targumului* Ionathan se afirmă că lucrarea este opera lui Malachia „cel cunoscut sub numele de Ezra scribul”. Această ipoteză a fost susținută inclusiv de Ieronim sau, în tradiția protestantă, de Calvin, cel din urmă tentat să creadă că Malachia era un alt nume al lui Ezra. Nu există nici o dovadă pentru a susține acest fapt.

Un alt aspect problematic: numele însuși al profetului. Există comentatori care susțin că Malachia a fost cu adevărat numele lui, în timp ce alți exegeți afirmă că e vorba aici de un substantiv comun, ebr. *mal' ākhī* „mesagerul Meu”, extrapolat din v. 3,1. În favoarea ipotezei pledează câteva

argumente: în primul rând, faptul că acest nume nu mai apare în nici un alt loc din Vechiul Testament. Pe de altă parte, există și alte nume *hapax legomena*, cum ar fi Iona sau Habacuc. În al doilea rând, nu se menționează numele tatălui. Nici acesta nu este un argument foarte convingător, atât timp cât la fel stau lucrurile și cu Abdias. În al treilea rând, expresia din primul verset „Prevestire a cuvântului Domnului”, care mai apare, așa cum am arătat, în Zah. 9,1 și 12,1, a fost interpretată ca marcă a anonimității. Trebuie recunoscut că argumentul stă în picioare doar dacă admitem că ultimele șase capitole ale Cărții lui Zaharia reprezintă o lucrare de sine stătătoare, adăugată ulterior.

Tradiția în favoarea lui Malachia ca nume propriu este însă destul de bine susținută. În cele din urmă, problema identității autorului prezintă o importanță secundară față de alte aspecte ale cărții.

Activitatea profetului poate fi datată doar cu aproximare. Majoritatea comentatorilor sunt de acord că lucrarea se situează după întoarcerea din exil și reconstruirea Templului (515 î.H.), dar înainte de interzicerea căsătoriilor mixte, deci pe la jumătatea secolului al V-lea î.H., fapt dovedit de argumentele interne ale textului.

II. Mesaj și structură

Chiar dacă unii au minimalizat importanța acestei cărți, considerând că nu ar mai aparține perioadei creative a profeției și socotindu-l pe Malachia mai mult un scrib interesat exclusiv de detaliile rituale și de aplicarea literei legii¹, trebuie ținut seama de faptul că fiecare profet a avut un rol specific în contextul său istoric: Malachia ocupă un loc important în economia unei perioade dificile și prezintă, pe lângă teme recurente în cărțile profetice, câteva aspecte unice. Elanul spiritual imprimat de Aggeu și Zaharia slăbise, iar comunitatea nu mai avea zelul din perioada imediat următoare întoarcerii din exil. Profetul reafirmă exigența purității interioare și făgăduiește venirea „vestitorului Legământului”, care va aduce o eră de restabilire a bunelor orânduiri.

1. J.G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, Tyndale Old Testament Commentaries, Inter-Varsity Press, Nottingham, 1972, p. 215.

1. O carte a legământului

Ceea ce structurează cartea este conceptul de *legământ*. Textul începe prin a-i reaminti poporului că a fost ales de Domnul, care nu încetează să-l iubească și să-l ocrotească. Dumnezeu este inițiatorul legământului și El îi asigură stabilitatea (vv. 1,2-5). Cere în schimb de la poporul Său cinstire, ascultare și fidelitate (v. 1,6). Poporul încalcă legământul prin neglijența în cult, prin nerespectarea căsătoriei, prin nedreptățile sociale, prin blasfemie și răzvrătire împotriva lui Dumnezeu. Domnul îi cere poporului să se întoarcă la El, altfel va urma pedeapsa.

Întregul mesaj poartă această marcă de avertizare; în același timp răzbate raza speranței pentru cei care sunt ai Domnului. Tensiunea între judecată și speranță este prezentă deci și aici, ca în majoritatea cărților profetice. Cartea lui Malachia se încheie cu o nouă chemare la împlinirea cerințelor legământului (v. 3,22).

Din punctul de vedere al vocabularului și ideilor, Cartea lui Malachia este profund influențată de textele deuteronomice². „Iubirea”, „teama”, „fidelitatea” sunt teme recurente; la fel, cuvinte și expresii cum ar fi „legea lui Moise”, „Horeb”, „întregul Israel”.

Preocuparea profetului este fidelitatea față de mesajul încredințat de Domnul și față de elementele centrale ale religiei revelate. Ar fi o greșeală să-l considerăm pe Malachia un simplu legalist, un profet preocupat mai mult de litera legii. Dimpotrivă, cartea manifestă o preocupare pastorală, o dorință de a îndrepta atenția oamenilor spre „duhul” legii, și nu spre „litera” ei. Împlinirea ritualurilor prescrise de lege trebuie să exprime ceea ce implică expresia „a merge cu Dumnezeu” (v. 2,6), adică o relație vie cu Inițiatorul și Partenerul Legământului.

2. O carte „vie”

Cartea lui Malachia prezintă o trăsătură care, deși întâlnită și în alte cărți profetice, capătă aici o amploare unică, și anume caracterul profund dialogal al textului. Unii au numit stilul lui Malachia „socratic” sau „catehetic”,

2. R. Smith, *Micah-Malachi*, Word Biblical Commentary, vol. 32, Word Books, Texas, 1984, p. 300.

bazat pe binomul întrebare-răspuns³, care structurează întreaga carte. Fiecare secțiune începe cu o declarație a lui Dumnezeu, urmată de o întrebare a poporului, conform tiparului „Tu zici – Eu spun...”. Dumnezeu este personajul central al cărții. El inițiază dialogul. Din totalul de cincizeci și cinci de versete ale cărții, patruzeci și șapte redau cuvinte ale lui Dumnezeu la persoana I (cu excepția textelor din vv. 1,1; 2,11-15.17; 3,16). Această folosire extinsă a persoanei I îi oferă cititorului imaginea unei întâlniri vii între Dumnezeu și poporul Său⁴.

Iată așadar mesajul cărții, structurat de cele șase *disputationes* între Dumnezeu și Israel, cărora li se adaugă versetele din final, ce reprezintă atât epilogul cărții, cât și al corpusului celor doisprezece Profeți Mici. Fiecare secțiune este introdusă printr-o declarație fermă a lui Dumnezeu, care acuză păcatul de care se face vinovat poporul; poporul răspunde printr-o întrebare fals inocentă de tipul: „Cu ce Ți-am greșit?”. Cele șase *disputationes* sunt:

1. *Mal. 1,2-5*. Dragostea lui Dumnezeu pentru poporul Său, pe care acesta o pune la îndoială. Domnul îl reasigură că îl iubește, amintind alege-re și legământul. Nu este întâmplător modul în care își începe Malachia mesajul. Înainte de a trece la următoarele secțiuni, care descriu nelegiuirile lui Israel, aceste versete scot în evidență absoluta libertate de acțiune a lui Dumnezeu, care l-a ales pe Iacob fără nici o constrângere sau condiție. Putem afirma că această pericopă este una mai degrabă pozitivă, încurajatoare.

2. *Mal. 1,6-2,9*. Această *disputatio* constituie cea mai lungă secțiune a cărții (23 de versete din totalul de 55). Dacă primul mesaj s-a îndreptat către întregul popor, al doilea are ca țintă cea mai importantă categorie socială: preoții. Prin purtarea și activitatea lor, aceștia ar fi trebuit să păstreze legământul pur și nealterat. Tema pericopei este cinstirea lui Dumnezeu și respectul față de El. Profetul înfățișează câteva din greșelile săvârșite de preoți în această privință: aducerea de jertfe imperfecte, disprețul și plictisul față de slujba lor, interpretarea greșită a Legii. Pentru toate sunt amenințați cu pedeapsă.

3. *Mal. 2,10-16*. A treia pericopă are ca temă infidelitatea lui Israel, care se manifestă atât față de Dumnezeu, cât și în relațiile de căsătorie. Exegeții s-au întrebat dacă profetul are în vedere pur și simplu căsătoriile mixte între evrei și păgâni, sau am avea aici de a face cu o descriere metaforică a relației

3. *Ibidem*, p. 300.

4. J.G. Baldwin, *op. cit.*, p. 216.

dintre Dumnezeu și poporul Său. Interpretările mai vechi au favorizat abordarea literală a textului, în timp ce interpretările mai recente merg pe linia abordării cultice sau tipologice. Interpretarea literală, care se impune, nu exclude metaforizarea relației dintre Dumnezeu și poporul Său prin relația dintre bărbat și femeie: textul se referă în același timp și la poporul Israel ca familie spirituală, necredincioasă în legătura ei cu Dumnezeu. Pe de altă parte, modul în care este interpretată pericopa influențează și abordarea eticii căsătoriei în Noul Testament: e important să observăm că apostolul Pavel pare să facă aluzie și la acest text când poruncește corintenilor fidelitatea în căsnicie (vezi 1Cor. 7,10).

4. *Mal. 2,17–3,5*. Această pericopă introduce tema dreptății lui Dumnezeu, care pare a fi contrazisă de prosperitatea celor răi. Dumnezeu răspunde prin îndemnul la răbdare și prin promisiunea că-l va trimite pe mesagerul Său.

5. *Mal. 3,6–12*. Secțiunea se deosebește de precedentă și de următoarea prin faptul că nu prezintă elemente eshatologice, funcționând ca un fel de paranteză. Mesajul ei se constituie într-o chemare a poporului la pocăință, situația lui deplorabilă din punct de vedere spiritual împiedicând arătarea slavei lui Dumnezeu.

6. *Mal. 3,13–21*. Secvența revine la tema judecării lui Dumnezeu, accentul fiind pus aici pe judecata finală. Poporul vorbește împotriva Domnului, dar accentul se schimbă brusc, iar pericopa se încheie pe un ton optimist, cu făgăduința biruinței credincioșilor asupra celor răi.

Ultimele trei versete reprezintă epilogul Cărții lui Malachia, precum și al celor doisprezece Profeți Mici. Stilul și vocabularul acestui scurt pasaj sunt diferite de restul cărții, ceea ce i-a făcut pe unii interpreți să-l atribuie unui redactor final al colecției Profeților Mici.

III. Ecoul Cărții lui Malachia în Noul Testament

Numai trei pasaje din această carte sunt citate în Noul Testament:

Mal. 1,2 – „I-am iubit pe Iacob, iar pe Esau l-am urât” – este citat de apostolul Pavel în Rom. 9,13 în contextul discuției despre alegerea poporului lui Israel.

Mal. 3,1 și 3,22 (3,23 TM), unde se vorbește despre mesagerul care va pregăti venirea Domnului, mesager identificat cu Ilie⁵: acest element

5. În legătură cu această problemă, vezi notele explicative la versetul respectiv.

devenise o trăsătură caracteristică a eshatologiei iudaice, lucru confirmat și de referirea ucenicilor Mântuitorului la această credință, în Mt. 17,10. Interpretarea creștină vede altfel împlinirea acestei profeții: în Mt. 11,10.14, Iisus aplică spusele profetului persoanei lui Ioan Botezătorul; noul Ilie, care trebuia să vină, pregătește calea Domnului. Cu alte cuvinte, judecata lui Dumnezeu a început odată cu lucrarea lui Hristos pe pământ și va continua până la desăvârșirea ei la a doua Lui venire.